

مكتبة مصر بالفجالة

تقدم

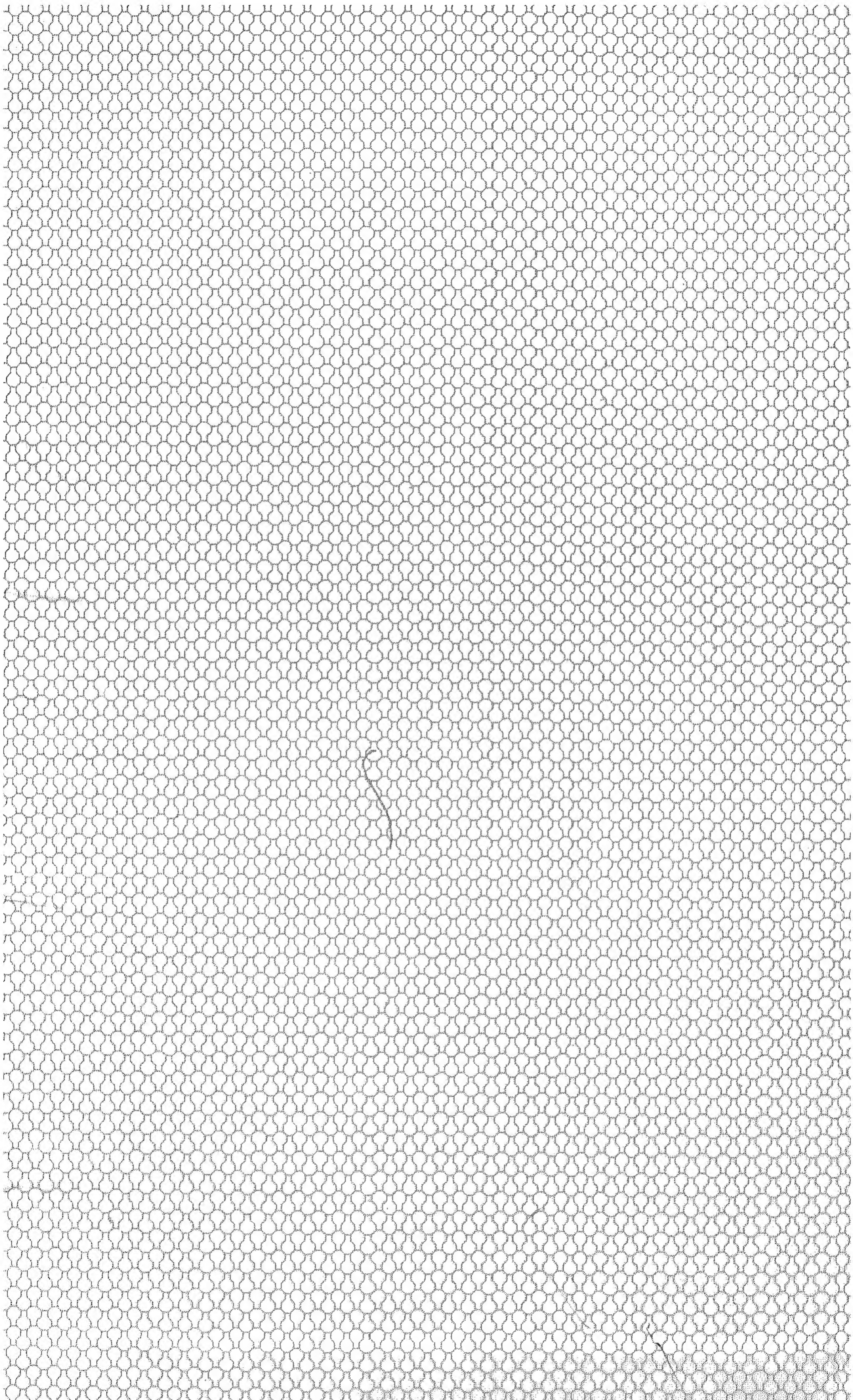
من المكتبة الفلسفية

الفلسفة

أنواعها ومشكلاتها

تأليف : هنتر ميد

ترجمة : د . فؤاد زكريا





الفلسفة

أنواعها ومشكلاتها

نفس هذا الكتاب بالاشتراك
مع
مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر
القاهرة - نيويورك
يناير سنة ١٩٦٩

مطبوعات
مكتبة مصر

الفلسفة

أنواعها ومشكلاتها

تأليف

هنتر ميد

ترجمة

د. فؤاد زكريا

الناشر

مكتبة مصر

سعيد جودة السحار وشركة

دار مصر للطباعة

هذه الترجمة مرخص بها وقد قامت مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر
بشراء حق الترجمة من صاحب هذا الحق .

This is an authorized translation of TYPES AND
PROBLEMS OF PHILOSOPHY by Hunter Mead. Copyright,
1946, 1953, © 1959 by Holt, Rinehart and Winston, Inc. Pub-
lished by Holt, Rinehart, and Winston, Inc., New York, New
York.

المشتركون في هذا الكتاب

المؤلف

هنتري ميد : حصل على درجة الليسانس في الآداب من كلية بومونا عام ١٩٣٠ وعلى درجة الماجستير من كلية كلارمونت عام ١٩٣٣ ودرجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة سترن كاليفورنيا عام ١٩٣٦. يعمل أستاذا للفلسفة وعلم النفس بمعهد كاليفورنيا التكنولوجي. ألف كتاب *An Introduction to Aesthetics* كما أنه عضو في مجلس تحرير الكتاب السنوي لدائرة المعارف الأمريكية منذ عدة سنوات .

المترجم

الدكتور فؤاد زكريا : حصل على درجة الليسانس الممتازة من جامعة القاهرة عام ١٩٤٩ ، وعلى درجة الماجستير عام ١٩٥٢ ودرجة الدكتوراه عام ١٩٥٦ ، من جامعة عين شمس ، التي يقوم بالتدريس فيها منذ عام ١٩٥٢ ، ويشغل فيها اليوم منصب أستاذ مساعد بقسم الدراسات الفلسفية .

أعير للعمل بالقسم العربي بهيئة الأمم المتحدة في نيويورك من ١٩٥٧ الى ١٩٦٢ . من أهم مؤلفاته « نيتشه » - « التعبير الموسيقي » - « الانسان والحضارة في العصر الصناعي » - « نظرية المعرفة » - « اسبينوزا » ، (حصل الكتاب الأخير على جائزة الدولة التشجيعية في الفلسفة عام ١٩٦٥) .

ومن أهم الكتب التي قام بترجمتها « علم الاجتماع - لموريس جنزبرج » - « عصر الأيديولوجية » - « الفلسفة الانجليزية في مائة عام لرودلف ممتس » (تحت الطبع) .

محتويات الكتاب

صفحة	
١	مقدمة المترجم
٣	مقدمة الطبعة الثالثة
٥	مقدمة الطبعة الأولى
٩	الفصل الأول : لا بد لنا من التفلسف
٣٢	الفصل الثاني : الفلسفة وجيرانها
٥٦	الفصل الثالث : المثالية : العالم ملائم لنا
٨١	الفصل الرابع : المذهب الطبيعي : العالم غير مكتوث
١٠١	الفصل الخامس : أصل الحياة ومجراها
١٣٠	الفصل السادس : الذهن : لغز أم أسطورة أم نظام آلي ؟
١٥١	الفصل السابع : الحقيقة : مشكلة بيلاطس - ومشكلتنا
١٧٢	الفصل الثامن : نظرية المعرفة : ماذا يمكننا أن نعرف ؟
١٩٥	الفصل التاسع : الميتافيزيقا : ما الواقع ؟
٢١١	الفصل العاشر : الميتافيزيقا : الثنائية والتعددية
٢٧٣	الفصل الحادى عشر : التجريبية المنطقية
٢٩٨	الفصل الثانى عشر : الأخلاق : ماذا ينبغى أن نفعل ؟
٢٨٠	الفصل الثالث عشر : الأخلاق : ما الخير الاسمى ؟
٣١١	الفصل الرابع عشر : الحتمية فى مقابل الاحتمية
٣٣٢	الفصل الخامس عشر : الأخلاق المعاصرة ومشكلاتها
٣٥٣	الفصل السادس عشر : علم الجمال وبيب الفلسفة
٣٧٥	الفصل السابع عشر : الخلود : فى أى شىء أمل ؟
٣٩٥	الفصل الثامن عشر : النزعة الانسانية والوجودية
٤١٧	قائمة المصطلحات
٤٣٩	كشاف تحليل

مقدمة المترجم

لا شك أن الخبرة الطويلة التي اكتسبها مؤلف هذا الكتاب في تدريس الفلسفة تظهر واضحة في كل صفحات كتابه ، اذ نجد لديه ادراكاً واضحاً لطريقة تفكير طالب الفلسفة ، حين يقبل على دراسته لأول مرة ، في تلك المشكلات النهائية القصوى التي تتميز بها الدراسة الفلسفية عن غيرها من الدراسات . ويعترف مؤلف الكتاب صراحة بأن الكتاب نص دراسي قصد منه أن يفيد الطالب المبتدئ في الدراسة الفلسفية ، ومن هنا كان ذلك الطابع العام الذي اكتسبته طريقة معالجته لموضوعاته ، ومحاولة مساهمة تفكير الطالب خطوة خطوة ، وتصوير الحجج والاعتراضات التي قد يثيرها ذهنه ، والأسئلة والردود التي قد تطرأ على باله . ومما يزيد في قيمة الطابع التعليمي لهذا الكتاب ، أن المؤلف لم يحاول أن يقطع برأى نهائى في أية مشكلة من المشكلات التي عالجها ، بل ترك المجال مفتوحاً أمام الطالب لكي يختار الموقف الذي يراه ملائماً - والأهم من ذلك أنه كان يؤكد على الدوام إمكان وجود حلول مختلفة للمشكلة الواحدة ، وهو تأكيد له أهمية كبرى في تكوين أذهان أولئك الذين يزعمون التخصص في الدراسات الفلسفية .

وعلى الرغم من أن مؤلف الكتاب ينتمى الى ما يسمى بالمدرسة التحليلية الفلسفية ، وهي المدرسة التي تسيطر على عدد كبير من الجامعات الانجليزية والأمريكية في الوقت الحالى ، فإنه يحرص على تحقيق التوازن بين النظرة التحليلية ، بما فيها من تشريح دقيق للمشكلات وتفريع دائم لها ، وبين النظرة التركيبية ، بما فيها من رؤية جامعة شاملة لكل مشكلة في صلتها بالتجربة الانسانية عامة . ومن المؤكد أنه قد نجح الى حد بعيد في تحقيق غايته هذه ، بحيث يمكن القول أن الطبيعة التي عرض بها آراءه تجمع بين مزايا النظرتين التحليلية والتركيبية معاً ، وتتجنب كثيراً من عيوبهما .

ولعل أوضح ميزات هذا الكتاب هي محاولة الربط بين المشكلات الفلسفية وبين المواقف الفعلية التي يمكن أن يواجهها دارس الفلسفة في حياته الخاصة والعامة . وتلك دون شك ميزة لا يستهان بها من وجهة النظر التربوية ؛ اذ إنها تشجع طالب الفلسفة على أن يخوض بلا وجل غمار مشكلات قد ينفر منها لو عرضت عليه بطريقة تجريدية جافة . ويظهر اتجاه المؤلف هذا بوضوح منذ الفصل الأول ، الذي ضرب فيه الأمثلة لحالات متعددة الأنماط من الطلاب الذين يقبلون على الدراسة الفلسفية لأسباب مختلفة ، ولكنهم يتفقون جميعاً - رغم تباين أمزجتهم واستعداداتهم - على أن التفلسف أمر لا مفر منه ، مهما تكن

وجهة نظر المرء بالنسبة الى العالم والى المجتمع الذى يعيش فيه . فاذا رجد القارىء العربى أن النماذج التى اختارها المؤلف محلية تنتمى الى بيئته الخاصة وحدها ، فليعلم رغم ذلك أن أمثال هذه الأنماط يمكن أن توجد - مع تحوير بسيط - فى أية بيئة معاصرة فى عالمنا الذى تتقارب طرق التفكير فيه ، وخاصة بين الشباب ، بسرعة مذهلة .

ولست أزعم - بوصفى مترجما للكتاب - أننى قد اتفقت مع مؤلفه فى كل ما قال . ومع ذلك فقد آثرت ألا أقحم فى نص الكتاب أى رأى قد أكون فيه مختلفا مع المؤلف ، وإن كنت قد أشرت بإيجاز ، فى بعض الهوامش ، الى عدد من النقاط التى اعتقدت أن رأى المؤلف يحتاج فيها الى إيضاح ، أو تعقيب ، أو تعديل ، دون الدخول فى خلافات مفصلة .

وأخيراً ، فإن لمؤلف هذا الكتاب ، كما قلت من قبل ، خبرة طويلة فى التدريس الفلسفى أتاحت له أن يسلك - فى كتابه هذا - أقصر الطرق وأيسرها الى عقول الطلاب وربما الى قلوبهم ، بدليل انتشار استخدام هذا الكتاب بوصفه مدخلا الى الفلسفة فى كثير من الجامعات الأمريكية وقام بالتدريس فى عدة جامعات وكليات ، بعضها فى الشرق الأدنى ، وبعضها فى الولايات المتحدة . وهو يشغل منذ عام ١٩٤٧ منصب أستاذ الفلسفة وعلم النفس فى معهد كاليفورنيا التكنولوجى California Institute of Technology . ومن مؤلفاته الأخرى : مدخل الى علم الجمال An Introduction to Aesthetic كما أنه عضو فى مجلس تحرير الكتاب السنوى لدائرة المعارف الأمريكية .

الدكتور فؤاد زكريا

مقدمة الطبعة الثالثة

حاولت مرة أخرى ، وأنا أراجع هذا الكتاب للمرة الثانية ، أن أنتفع من الاقتراحات المتعددة التي تلقيتها من الأساتذة الذين درسوه وألوا به الماسا كافيا . ولا شك أنني لم أتمكن من أن أضمن الكتاب الا جزءا من هذه الآراء ، والا لكان على أن أولف كتاباً جديدا كل الجدة ، ولكنى أخذت على الأقل بعديد من المقترحات التي تكرر ابدائها من أشخاص كثيرين .

ولقد كانت أبرز التغيرات التي أدخلتها على هذه الطبعة ، اضافة فصل ختامى عن النزعة الانسانية والوجودية ؛ ذلك لأن طلب معلومات عن هاتين الحركتين كان هو أكثر الاقتراحات التي تلقيتها تكرارا . كذلك فقد أعدت كتابة معظم الفصلين المتعلقين بالميتافيزيقا ، ولا سيما الأقسام الخاصة بالمذهب الثنائى والمذهب التعددى . ويبدو أن هناك اجماعا فى الآراء على أن هذين كانا أصعب فصول الطبعتين السابقتين ، ولذا حاولت أن أزيدهما قربا الى افهام الطلاب ، فأضفت الى هذا الغرض مزيداً من الأمثلة الملموسة ، واهتممت بتفرغات المذهب الثنائى والمذهب التعددى فى الميادين الأخرى .

ولقد أضفت قسما مطولا تتبعته فيه تاريخ مفهوم « الواجب » ، ليكون قبل كل شيء بمثابة مدخل الى دراسة مذهب « كانت » الأخلاقى . وانى لعلى ثقة من أن هذه الاضافة ستجعل الطلاب أكثر تعاطفا مع موقف « كانت » الصارم القاطع ، وذلك حين يلمون ببعض الآراء التى كانت فلسفته الأخلاقية رد فعل عليها .

كذلك فانى أعدت كتابة جزء من الفصل الخاص بالمنالية ، وتوسعت بوجه خاص فى باركلى . ذلك لأننى كنت قد تلقيت عدة اقتراحات بتحسين هذا الفصل ، وقد أخذت بها على قدر ما كان ذلك ممكنا من الوجهة العملية . وفضلا عن ذلك فقد توسعت فى الفصل الخاص بالتصوف ، مع الاهتمام بوجه خاص بالتصوف من حيث هو موقف معرفى (ايستمولوجى) .

أما قائمة المصطلحات ، التى كانت من قبل مطولة ، فقد زيدت قليلا ، وذلك بوجه خاص لكى تشتمل على المصطلحات الواردة فى الاضافات المشار اليها من قبل . وقد حاولت فى كل الأحيان أن أجعل الكتاب متمشيا مع أحدث التطورات فى ميدان الفلسفة . وصحيح أن الأفكار الفلسفية قد لا تكون سريعة التغير ،

ولكن من المؤكد أن المراجع والأمثلة واهتمامات الطلاب تتغير بسرعة أكبر بكثير مما يدركه معظمنا ، ولا بد للمؤلف الشاعر بمسئوليته من أن يأخذ هذه الحقيقة بعين الاعتبار عندما يراجع كتابه .

أما الأشخاص الذين قدموا الى اقتراحات مفيدة بشأن تنقيح هذا الكتاب فهم أكثر مما يتسع المقام لذكره ، ولكن س . ن . ستوكتون ، من كلية بيكرزفيلد ، يستحق ثناء خاصا على أفكاره المفصلة المطولة بشأن طريقة تحسين الكتاب . ومن سوء الحظ أنني لم أستطع ، لأسباب عملية ، أن أنفذ الا قدراً يسيراً من اقتراحاته الرائعة . كذلك تستحق ماري اليس آرنت ، وفرجينيا كوتكين ، ثناء عظماً على مساعدتهما في الأعمال الكتابية .

هنتر ميد

باسادينا ، يناير ١٩٥٩ .

مقدمة الطبعة الأولى

هناك طريقتان مألوفتان لبدء الدراسة المنهجية للفلسفة ، لكل منهما أنصارها المتحمسون . أما الطريقة الأولى ، وربما الأقدم منهما ، فتبدأ بتعريف الطالب تاريخ الفلسفة - أعني ذلك السجل الزمني للتعاقب المتصل من الشخصيات والمدارس والحركات ، الذي يبدأ بطاليس في حوالي ٦٠٠ ق.م . ، ويظل مستمرا حتى يصل بنا الى مفكرين مازالوا أحياء . وربما كانت الميزتان الرئيسيتان لهذه الطريقة التاريخية هما :

١ - أن الطالب يكتسب الاحساس باتصال البحث الفلسفي واستمراره .

٢ - وأنه يكتسب قدراً كبيراً من المادة العقلية التي يستطيع الانتفاع منها في أي تأمل فلسفي شخصي قد يقوم به . غير أن العيب الأساسي لهذه الطريقة التاريخية ، من الناحية التربوية ، هو عيب يكمن في أية دراسة تبدأ الموضوع الجديد منذ أصله ومنشئه الأول : فمهما بدت الطريقة التاريخية منطقية ، فإنها لا يمكن أن تكون هي الطريقة الطبيعية بالنسبة الى المبتدئ . ذلك لأن أي اهتمام تلقائي قد يملك هذا المبتدئ في موضوع كالفلسفة ، لابد أن يكون ناشئاً عن احتكاكه أو صراعه مع مشكلات فلسفية معاصرة له ، لا من حب استطلاع ينصب على أصل المفاهيم الفلسفية وتاريخها ، أو الاهتمام بما قال به مفكر تاريخي معين . صحيح أن الطالب المبتدئ ، حين يعلم أن كثيراً من المشكلات التي تشغل ذهنه هي من المشكلات الدائمة في الفلسفة ، يستفيد فائدة ثقافية حقيقية ، ولكن الذي يحدث في كثير من الأحيان هو أن الطالب الذي يدرس موضوعاً معيناً ، لأنه يشعر باهتمام أصيل به ، يجد أن اهتمامه قد أخذ يتلاشى بالتدرج بعد أن يقوم بتحليل طويل للفكر القديم والوسيط وتفكير عصر النهضة والقرن الثامن عشر . ذلك لأن مشكلاته العقلية الخاصة هي مشكلات معاصرة قبل كل شيء ، ومطلبه الطبيعي هو أن يتلقى إجابات حديثة الى حد معقول . وكثيراً ما يشعر ، عندما يضطر الى دراسة مقرر في تاريخ الفلسفة ، أن جوعه الفلسفي قد القم حجراً - أو خبزاً شديداً الجفاف على أحسن الفروض .

لهذا السبب التربوي الأساسي يبدو أن الطريقة التاريخية ، على مزاياها العديدة ، قد أخذت قيمتها تقل تدريجياً ، في أيامنا هذه ، بوصفها أول مدخل الى الفلسفة . ويبدو أن عدداً متزايداً من الأساتذة قد أصبحوا مقتنعين بأن من الأفضل الاحتكاك بالموضوع ، لأول مرة ، بطريقة غير تاريخية . وتبنى هذه الطريقة الأخرى عادة اما على دراسة « لأنواع » الفلسفة (أي أهم المدارس

والحركات الفلسفية) ، كما هي الحال في كتاب « هوكنج Hocking » المشهور (١) وأما على دراسة للمشكلات الأساسية في هذا الميدان ، كما هي الحال في كتاب « كنجهام Cunningham » (٢) . وقد نجد من آن لآخر من يحاول معالجة الموضوع بطريقة أكثر شمولاً ، يجمع فيها بين الأنواع الأساسية والمشكلات الرئيسية .

والكتاب الذي نقدمه هاهنا يحاول ، كما يدل عنوانه ، أن يعالج الموضوع بهذه الطريقة الجامعة . ففيه دراسة للمشكلات الرئيسية للفلسفة من خلال ما اعتقد أنه أهم المدارس والحركات الفلسفية الموجودة في أيامنا هذه . وهو يبدأ بمقدمة موجزة تحاول التعريف بالفلسفة ، وتبين كيف أن الطلاب (ومعهم كل الناس الآخرين تقريباً) يتفلسفون سواء أدركوا ذلك أم لم يدركوه . ثم يبحث في الفصول من الأول إلى الثالث في العلاقات بين الفلسفة وجيرانها ، ولا سيما العلم والدين . ويلى ذلك وصف مفصل للرأيين اللذين اعتقد أنهما أهم وأشمل الآراء عن العالم ، وهما المذهبان المثالي والطبيعي (naturalism) اللذان سنتخذ منهما في واقع الأمر نقطتي ارتكاز في هذا الميدان (في الفصلين الرابع والخامس) . أما الفصول الباقية فتعالج مختلف مشكلات الفلسفة ، كل مشكلة بما لها من حلول كثيرة ممكنة ، وذلك من خلال نقطتي الارتكاز سالفتي الذكر . وبذلك تكون لدى المبتدئ بضعة معالم بارزة يسترشد بها خلال تجواله في هذه الأرض التي هي ، على أحسن الفروض ، أرض محيرة . وقد يجد الفيلسوف المحترف ، الذي أصبح متمكناً من ميدانه على الرغم من تعقده الشديد ، أن هذا الترتيب مبسط إلى حد يقارب الإفراط ، غير أن تجربتي مع الكثير من فصول المبتدئين قد أقنعتني بأن هذه الطريقة تصلح أكثر من أية طريقة أخرى لكي تكون مدخلاً أول إلى الموضوع . فقد اتضح لي أن هذه الطريقة هي التي تفي أكثر من غيرها بالغرض المطلوب ، سواء أكان مقياسنا هو سرعة اندماج الطالب في المشكلات الفلسفية ، أم كان مقدار التوجيه العام الذي يكتسبه في هذا الميدان بعد فصل دراسي واحد . وما هذا الكتاب إلا تعبير عن اقتناعي بأن النتائج التربوية التي تسفر عنها هذه الطريقة هي قطعاً أفضل من كل ما عداها .

ولا شك أن كتابة مؤلف من هذا النوع ، ونشره ، يقتضى مساعدة من عدد كبير من الأصدقاء الذين يستحيل الاعتراف بفضل كل منهم على حدة . على أن هناك عدة أشخاص قدموا لي معونة خاصة ، وهم جديرون بثناء أعظم مما يدل

(١) وهو كتاب « أنواع الفلسفة Types of Philosophy » (المترجم)

(٢) الكتاب المقصود هو « مشكلات الفلسفة Problem of Philosophy »

(المترجم)

عليه الاقتصار على ذكر أسمائهم ، هؤلاء هم : برنيس وجوردون ستافورد ،
 وروسكوبولاند ، ومارفن هديك ، وجون باسووتر ، وروبرت همفريز ،
 و شيرلي مورس . بل ان هناك عونا كان أعظم حتى من ذلك ، هو الذى قدمه
 ريموند ديورانت ، ووالدتي سوزان هـ . ميد . ذلك لأن الصبر الذى أبداه
 الأول فى كتابة صفحات الكتاب ، والبصيرة النقدية للثانية ، كانا لى عونا
 لا يقدر . كذلك يستحق ريموند ايردل ، الأستاذ بكلية بومونا ، ثناء خاصا
 على النصح الذى أسداه الى فى لحظة حاسمة بشأن قائمة مصطلحات الكتاب .

هنتر ميد

سان دييجو ، كاليفورنيا

يناير ١٩٤٦ .

الفصل الأول لا بد لنا من التفلسف

« الفلسفة مضيعة للوقت » . « الفلسفة لا تحل أية مشكلة » . « الفلسفة لا تعالج الا مشكلاتها الوهمية الخاصة - بل انها تعجز عن حل هذه المشكلات » . « لم يظهر أبداً فيلسوف تحمل ألم في الضرس » . مثل هذه الملاحظات توجه الى الفيلسوف المحترف والى طالب الفلسفة ، وتكرر الى حد ينبغي معه النظر اليها على أنها من المتاعب المهنية . شأنها شأن غبار الطباشير في التدريس ، أو قذارة الأظافر في أعمال الورش . ومع ذلك ، فكما أن المدرس والميكانيكي يغضبان بطبعهما من أى تلميح الى أن هندامهما الشخصى ليس على ما يرام ، فكذلك يغضب الفلاسفة من التلميحات المألوفة التى تنطوى عليها أمثال هذه الملاحظات القائلة ان هندامهم العقلى معيب . وكما أن المدرس أو الميكانيكي قد يجيب على النقد بقوله : « كم أود أن أراك وأنت تقوم بعمل وتظل محتفظاً بنظافتك ! » . فكذلك يشعر الفيلسوف فى كثير من الأحيان بالميل الى أن يرد قائلاً : « أتراك تتصرف على نحو أفضل لو كنت تعمل فى ميدانى ؟ » .

ولكن التشابه بين الطرفين ينتهى عند هذا الحد ، ذلك لأن من ينتقد السترة المغطاة بالطباشير أو الأظافر القذرة يستطيع أن يقول دائماً (لنفسه على الأقل) « ان لدى من العقل ما يكفى لتجنب أمثال هذه المهن التى تفسد الهندام » . أما فى حالة الفيلسوف فليس هناك رد كهذا يمكن أن يوجه اليه ، ذلك لأننا ، كما لاحظ أرسطو منذ وقت طويل ، سواء أردنا أن نتفلسف أو لم نرد ، لا بد لنا جميعاً من التفلسف . فقد يكون فى استطاعة الشخص الحريص على النظافة أن يتجنب المهن التى تجعل منظره يبدو غير مرتب ، ولكن ليس فى وسع أحد أن يفكر منطقياً ، وبعمق دون أن يقوم بدور الفيلسوف ، على طريقة الهواة على الأقل . وفضلاً عن ذلك ، فليس فى وسع أحد أن يتأمل تجربته الخاصة ، ويصل الى أية نتائج ، حتى لو كانت مفتقرة تماماً الى الدقة ، عن العالم ، أو الحياة ، أو طبيعة الوجود ومعناه ، دون أن يكون قد أقحم فى تفكيره (ضمناً على الأقل) مذهباً ميتافيزيقياً كاملاً . ذلك لأن ما يفعله الفيلسوف المحترف هو أنه يعرض بالتفصيل ذلك المذهب الفكرى الذى توجد بذوره البسيطة فى أى رأى ساذج غير واع عن العالم . والفارق الأساسى بين آراء المفكر المدرب وبين الحواطر غير النقدية التى تطرأ بالذهن الساذج من الوجهة الفلسفية ، هو فارق فى المسافة التى قطعها كل من الذهنيين : أى ان كل ما يفعله الفيلسوف هو

أنه يمضى أبعد فى نفس الطريق الفكرى الذى يسير فيه المفكر غير النقدى دون وعى . والفيلسوف يسلك عادة طريقا أقصر ، اذ أنه قد اكتسب مزيدا من الخبرة فى تجنب الطرق المسدودة والمسالك الفرعية العقيمة التى قد تعترضه خلال سيره . فضلا عن ذلك فالأرجح أنه خلال سيره يرى تفاصيل أكثر (أى أكثر أهمية وأعمق معنى بحق) ؛ ومع ذلك فإن الطريق العام الذى يسلكه كل منهما يظل واحدا .

حتمية الفلسفة : من السهل أن يتعرض القارئ للشك فى وصفنا هذا للفلسفة بأنها نشاط بشرى شامل . فقد تقول : « هذا هراء » . فقد أمضيت هذه السنين الكثيرة كلها بلا فلسفة ، ولكن من المؤكد أننى خلال طريقى قد قمت ببعض التفكير ! ، ومع ذلك ، فبينما أنه يكاد يكون من المؤكد بالفعل أنك قمت ببعض التفكير خلال وقتك هذا — ولولا ذلك لما كان لديك من التعليم ما يكفى لقراءة كتاب كهذا — فإن الأكثر من ذلك تأكيداً هو أنك لم تفلت من التفلسف خلال جزء من وقتك هذا على الأقل . صحيح أنك لم تستخدم المصطلح الفنى للفلسفة ، ولم تكن بطبيعة الحال محترفا يرتزق من تدريس هذا المصطلح لطلاب الكليات . ومع ذلك فلا جدال فى أنك كنت تستخدم ، بطريقتك الخاصة وبلغتك الخاصة ، بعض الأفكار والاتجاهات الفلسفية طوال جزء كبير من ذلك الوقت .

والأمر المؤكد أكثر من كل ما سبق هو أن القارئ لو كان طالبا فى كلية فلا بد أنه بدأ يتفلسف منذ وقت قريب ، وكلما كان بقاؤه فى الكلية أطول ، كان الأرجح أنه يقف مترددا ، فى أوقات كثيرة ، على حافة التفكير الفلسفى الجاد . مثل هذا الطالب هو عادة شخص ذو ذهن جاد ، يهتم بما هو أكثر من الحياة الرياضية والاجتماعية بالجامعة ، والأغلب أنه قد انزلق من هذه الحافة مرات كثيرة ، وخاض بحر المشكلات الفلسفية العميقة الذى سبج فيه ، دون أن يدري ، برفقة مجموعة من كبار مفكرى التاريخ .

والحق أن من أكثر التجارب التى يمكن أن يمر بها المبتدئ فى الفلسفة مدعاة للاستغراب (وربما لحيبة الأمل الشديدة) ، أن يكتشف أن مجموعة الأفكار الغامضة ، بل المفككة ، التى يعتنقها فى موضوع الحياة والكون ، قد يكون لها اسم ، وأن من الممكن ، على أساس هذه الأفكار ، أن يصنف على أساس أنه « مثالى » ، أو « طبيعى » ، أو « من أصحاب مذهب اللذة » ، وربما على أنه « برجمائى » . ذلك لأنك لو كنت شخصا واثقا بنفسه ، فأغلب الظن أنك كنت دائما تنظر الى أفكارك ووجهات نظرك على أنها فريدة فى نوعها . وهذا النوع من الأشخاص يدهشه ، بل يغضبه ، ذلك الهدوء الرزين الذى قد يستطيع أستاذ الفلسفة تحديد الفئة التى تنتمى إليها آراؤه . ومن جهة أخرى فلو كنت طالبا من النوع الأكثر تواضعا وانطواء ، فالأرجح أنك تشعر

عندئذ بأن ذهنك كان يحتوى على كثير من الأفكار التى هى أكثر « حمقا » من أن تستحق محتوياتها اسما محترما . كالفلسفة . وفى هذه الحالة بدورها ستتملكك الدهشة بلا شك ، وان كان سرورك بذلك أعظم ؛ إذ أنك لا بد أن تتكشف بدورك أن واحداً أو أكثر من الشخصيات التى حفظها تاريخ الفلسفة ، قد قال بنفس هذه الأفكار « الحمقاء » ، ووصل الى الشهرة لا لشيء الا لأنه قد وسع هذه الأفكار وزادها تكاملا ودقة . وهكذا فان المبتدئين ، سواء اكانوا من الواصلين أم من غير الواصلين بأنفسهم ، يكتشفون عادة أنهم ليسوا وحيدين فى تفكيرهم ، إذ أنهم سرعان ما يعلمون أنه لا جديد - لا القليل جدا - تحت شمس الفلسفة ، ولا بد أن تمر بالمرء لحظة هائلة ، قد تملكه فيها فرحة طاغية أو خيبة أمل عميقة ، عندما يكتشف أنه شريك فى الفكر لأفلاطون ، أو باركلى ، أو اسبينوزا .

الطلاب بوصفهم فلاسفة : يعلم أساتذة الفلسفة فى الكليات أن الطلاب الذين يختارون موضوع تخصصهم يفعلون ذلك لأسباب متباينة . ومن الشائع أن يكتشف هؤلاء الأساتذة ، من بين الطلاب الذين يختارون منهاج دراستهم لسبب أهم من كونه يتسم بالسهولة أو تلقى محاضراته فى مواعيد مريحة ، أغلبية يقوم أفرادها بهذا الاختيار لانهم غير راضين عن الاجابات التى يتلقونها عادة ردا على أسئلة أساسية معينة . وفى معظم الأحيان يقوى هذا الشعور بعدم الرضا كثيراً منذ دخول الكلية ، لأن من الأسباب التى تبحث فى الطالب هذا الشعور ، اتساع نطاق معرفته ، والمناقشات والمجادلات الحامية التى لا تنتهى ، والتى تؤلف عنصراً هاماً فى الحياة الجامعية على أن أكثر المؤثرات مدعاة للاضطراب وعدم الاستقرار ، قد يكون هو الشعور المتزايد بوجود تباين بين المثل العليا المعترف بها فى المجتمع والحضارة ، وبين سلوك الناس الفعلى فى محيط العمل أو عالم المجتمع - أو فى الوسط الجامعى ذاته . وقد يدرك الطالب ذو الضمير الحى أيضاً أن المثل العليا التى ينادى بها هو ذاته علناً ، كثيراً ما تكون ذات صلة واهية بسلوكه اليومى ، ويكتشف أنه ما زال يطيع بلسانه معايير السلوك التى تعلمها فى البيت أو فى المدرسة ، ولكنه يتجاهل معظمها وهو يحيا حياته الجامعية الراهنة .

هذه التناقضات والمفارقات - العقلية ، والأخلاقية ، والدينية - هى التى تدفع كثيراً من الطلاب الى القيام بأول اتصال لهم مع الفلسفة ، اما فى المدرج الجامعى ، واما عن طريق كفاحهم الخاص فى سبيل الاتساق العقلى . فكل أستاذ مثلاً ، يشاهد أمثلة كثيرة لطلاب مثل « بوب » . وبوب هذا قد تربى فى جسد مسيحى محافظ ، ولكنه سرعان ما أدرك أن أية اشارة الى التعاليم التى ظل يقبلها دائماً دون مناقشة ، تثير على وجوه زملائه من الطلاب نظرات عابسة أو مستنكرة ، وربما معبرة عن الحرج الشديد . وفى البداية كان بوب يميل الى الاستخفاف بهذه الاستجابات السلبية ، على أساس أنها تعبر عن حالات

استثنائية لا تمثل الموقف العام في الجامعة ، ولكن لما كانت كليته تمثل المجموع ، فقد كان لابد له أن يضطر الى مواجهة الحقيقة الفعلية ، وهي أنه هو الاستثناء (أو على الأقل واحد ضمن أقلية) ، وأن التعاليم المسيحية لا تؤثر مباشرة الا في تفكير وسلوك قلة من أصدقائه وزملائه في الدراسة . وقد اشتدت حدة الصراع الذي أثاره هذا الاكتشاف في ذهن بوب بوجه خاص عندما أدرك أن كثيراً من الطلاب الذين كان يقدرهم ويعجب بهم - والأسوأ من ذلك ، بعض مدرسيه المحبوبين - يشاركون في عدم الاكتراث العام هذا ، أو في تلك العداوة الصريحة ، للتعاليم الدينية التقليدية .

ولكى يصل بوب الى حل لهذا الصراع ، فعل ما يفعله أى شخص عاقل في مثل هذه الظروف ؛ فقد بدأ يفكر . فاكسب مزيداً من المعلومات عن أصل وتاريخ تلك التعاليم التي كان يقبلها دائماً على أنها « مقدسة » ، وحاول فهم الأسباب التي أدت بأشخاص أذكاء مثقفين (و متمسكين تماماً بالأخلاق) الى التخلي عن هذه التعاليم . فناقش مختلف المشكلات التي يثيرها الموضوع مع ممثلين ينتمون الى كلتا المدرستين الفكريتين ، محاولاً أثناء ذلك أن يحتفظ بموقف الحكم النزيه .

ولقد كان هذا الجهد الذي بذله بوب للوصول الى حل لصراعه هذا ، يقتضى منه أن يستخدم العقل لا العاطفة ؛ إذ أنه أدرك أن المشكلة عقلية قبل كل شيء ، ولا تمس العاطفة الا بطريق غير مباشر . فانتهى رايه الى أن أسرته ومعلميه الدينيين ليسوا « موضوعيين » في الحجج التي يزعمون بها اثبات وجود الله أو خلود النفس ؛ ومن جهة أخرى رأى أن أصدقاءه الشكاك والملحدين لم يكونوا في بعض الأحيان أقل تعصبا وعاطفية ، أو كان كل ما يفعلونه هو تبرير تمرد مبنى على أسس دينية مشابهة لما لديه . وهكذا بدا له أن كلتا الجماعتين لا تقدم اليه مصدراً موثقاً به للتفكير النزيه ، غير الانفعالي ، ورأى نفسه مضطراً الى رفض الاسترشاد بهذا الجانب أو ذاك في حل مشكلته . ومن ثم فقد اضطر الى محاولة البحث بنفسه عن صيغة منطقية لما يستطيع أن يؤمن به ايماناً صادقا على أساس تجربته ومعرفته التي اكتسبها حتى ذلك الحين .

ومنذ هذه اللحظة ، أصبح بوب فيلسوفاً ، سواء أعرف ذلك أم لم يعرفه . ولو ظل منطقياً وثابراً على محاولته صياغة معتقداته الخاصة ، لوصل على الأرجح الى نتائج مشابهة لتلك التي وردت في مذهب ميتافيزيقى معين من المذاهب الموجودة بالفعل . ولكن ، سواء أكانت وجهة النظر التي سيصل اليها هي تلك التي اشتهرت بفضل أرسطو ، أو وليام جيمس ، أم وجهة نظر يستطيع أن يصفها - عن حق - بأنها خاصة به وحده ، فإن منهجه لو كان منطقياً ، وطريقة معالجته للموضوع لو كانت عقلية ، لكان تفكيره هذا ، والنتائج التي وصل اليها ، جديراً باسم « الفلسفة » .

ولنتأمل حالة الطالبة « روث » ، وهي حالة نجد لها نظائر في كل جامعة بها تعليم مشترك . فعلى الرغم من أن تعليمها لم يكن محافظا من الوجهة الدينية على قدر ما كان تعليم « بوب » ، فإن التعاليم الأخلاقية التي تلقتها من والديها كانت صارمة قاطعة . صحيح أن والديها يعدان أنفسهما « متحررين » ولكن روث قد تعلمت أن هناك أمورا معينة تتجاوز حدود أكثر أنواع السلوك تحورا . وأبرز هذه البنود المستبعدة ، كل نوع من السلوك الجنسي يتم خارج نطاق الزواج ، ولا سيما بالنسبة إلى امرأة تحترم نفسها . وعلى حين أن والديها قارئان مثقفان ، ولديهما بعض المعلومات عن علم النفس وعلم الاجتماع ، فانهما قد نشأ ابنتهما على الاعتقاد بأن معايير الأخلاق الجنسية صارمة لا تتغير .

ولكن ، بعد أن تمضى روث في الجامعة فصلا دراسيا أو فصلين ، تبدأ في ادراك أنه ، على الرغم من أن معظم الفتيات قد نشأ في جو أخلاقي مشابه للجو السائد في بيتها ، فإن بعضهن قد انحرف عنه نظريا أو عمليا أو كليهما معا . وفضلا عن ذلك فإن بعض هؤلاء الفتيات صريحات فيما يتعلق بسلوكهن ، لا سيما حين يتحدثن مع صديقات حميمات . وقد دهشت روث إذ وجدت أن اتجاهاتهن هذه لا يبدو أنها تؤدي إلى الخط من قدرهن في نظر صديقاتهن . ولما كانت روث قد تعلمت دائما أن مثل هذا السلوك يؤدي دائما إلى التعاسة ، ولا سيما بالنسبة إلى الفتيات ، فإن الأمر الذي كان مصدر أكبر قدر من الإزعاج والحيرة لها ، هو أنها لاحظت أن هؤلاء الفتيات لا يبدو عليهن أنهن أقل سعادة وانسجاما مع بيئتهن من معظم زميلاتهن الأخريات .

ولما كانت روث ذكية واسعة الأفق ، فقد حاولت بدورها أن تفكر في المسألة من أولها إلى آخرها بطريقة عقلية . وقد أتاحت لها سياسة التسامح التي تتبعها مكتبة الجامعة ، أن تطلع على كتب موثوق بها في المشكلات الرئيسية للجنس والزواج ، ولكنها سرعان ما أدركت أن حل مشكلتها لن يوجد في هذه الكتب ، ولن يستمد من مناقشات منتصف الليل في عنابر بيت الطالبات ؛ ذلك لأن ما كانت تحاول كشفه هو شيء أعمق وأعمق وأهم بكثير من أية إجابة على مشكلة العفة الجنسية . فقد كانت تحاول كشف ما يحدد « الصواب » و « الخطأ » . فهي قد ظلت حتى الآن تعتمد دائما على كلمة أبويها ومعلميها في تحديد فئتي السلوك هاتين ، ولكن ها هي ذي تدرك فجأة أن ذلك لم يعد كافيا ، مادامت كل تعاليمهم قد صيغت على هيئة أوامر محددة تتعلق بأفعال معينة ، لا على صيغة معيار عقلي « للحق أو الصواب » . أما كون معظم الناس يؤمنون كما يؤمن والدها ، فهذا أمر لا يؤثر فيما تبحث عنه شيئا ، مثلما لا يؤثر فيه كون العفة صفة أثيرة لدى المجتمعات منذ عهود بعيدة ؛ ذلك لأنها تدرك أن هذه ليست إلا صورةا متباينة للسلطة ، التي لا يمكن أن تكون لها قوة عقلية ملزمة لأذهان ترفض السلطة الخاصة المتعلقة بهذا الموضوع بعينه . فلا بد إذن من شيء أكثر تأصلا ، وأكثر معقولية .

وهكذا تجد روث نفسها قادرة ، آخر الأمر ، على البدء بعملية إعادة بناء عقلية . ولا يمضى وقت طويل حتى تكتشف أن مشكلة « الصواب » و « الخطأ » . لا يمكن أن تحل الا بمزيد من التعمق ؛ اذ أنها تدرك أن هذين اللفظين يعتمدان على « الخير » و « الشر » . ومن هنا فان بحثها يؤدي بها آخر الأمر الى هذا السؤال الأساسى : « ما هى الحياة الحيرة ؟ » والى أن يتسنى ايجاد جواب مرض لهذا السؤال - الذى هو أكثر أسئلة الانسان الحاحا - فان روث تدرك أنها لا تستطيع الا أن تعود الى سلطة من نوع ما ، لتتخذ منها مرشدا لسلوكها ، حتى لو كانت سلطة مشكوكا فيها مثل رأى الأغلبية من زملائها الطلاب . ومن الجائز أن بحثها هذا عن جواب شاف عن مشكلة الحياة الحيرة سيؤدى بها الى اختيار برنامج دراسى فى الفلسفة أو الأخلاق . ولكنها - سواء أفعلت ذلك أم لم تفعله - فانها ستكون سائرة بجذ فى طريق الفلسفة الفسيح اذا أدت بها جهودها الخاصة الى بلوغ نقطة قريبة من تلك التى وصفناها .

ولا شك أننا لن نجد جميع الطلاب ، حتى لو كانوا أذكاء ، ذوى عقول جادة ، قادرين على المثابرة فى التفكير فى مثل هذه المشكلات الى الحد الذى يكشف لهم بوضوح عن المسائل الفلسفية الأساسية . منال ذلك أن « بوب » كان يستطيع أن يتوقف فجأة فى تحليله بأن يقرر أنه لا يوجد لدى أى شخص، على ما يبدو ، دليل موثوق به على حقيقة المعتقدات الدينية أو بطلانها ، وبالتالي يصبح « الايمان » مسألة شخصية بحتة . وكذلك كانت « روث » تستطيع التراجع فى رحلتها العقلية بعد البداية مباشرة ، وذلك بأن تقرر أن أبويها أكبر منها سنا وأحكم عقلا ، ولذا فمن الواجب اتباع نصائحهما ، لا سيما وأن آراءهما تتفق مع رأى الأغلبية فيما يتعلق بالأخلاق الجنسية .

ولكن حتى لو لم يكن الطالبان اللذان نتحدث عنهما قد وصلا الا الى موقفين مبدئيين من هذا النوع ، فان كلا منهما يكون مؤمنا ضمنا بفلسفة وجدت خلال التاريخ الطويل للفكر من يعبر عنها بوضوح ويدافع عنها بحرارة . فعندئذ يكون « بوب » ، مثلا ، قد اتجه نحو مذهب نسبى شكاك من نوع ما ، على حين أن « روث » تكون قد ظلت قانعة بنوع من مذهب السلطة المفترض ضمنا .

أمثلة أخرى : ولنبحث الآن حالة « تشارلس » . ففى أثناء دراسة تشارلس الثانوية ، أبدى اهتماما كبيرا بتلك الألغاز التى لا بد أن كلا منا قد صادفها فى وقت ما ، من أمثال : « اذا سقطت شجرة فى وسط غابة ولم يكن هناك شخص قريب يسمعها ، فهل يكون هناك أى صوت ؟ » وحتى بعد أن عرف أن الجواب يتوقف تماما على تعريف « الصوت » ؛ فقد ظلت المشكلة تخب لبه ، لا سيما بعد أن أخبره شخص أكبر منه سنا أن من الممكن توجيه نفس هذا السؤال بشأن كل تجربة حسية لنا . مثال ذلك ، أياكون الفرن « ساخنا » ، أو الجو « شديد الرطوبة » ، ان لم يكن هناك من يحس به ؟ وهكذا أخذ

تشارلس يشعر بالتدريج أن الشخص ، فى كل تجربة ، يكون أهم من الشيء الذى يمر به فى تجربته . بل ان الشخص ليس أهم فقط ، وانما هو أهم وأكثر « حقيقة » ، بحيث ينبغى أن يعد الذهن أو الوعى العنصر المركزى الرئيسى فى الكون . وبذلك يكون تشارلس قد اهتدى ، عن وعى أو دون وعى ، الى الفكرة الأساسية لدى مدرسة من أعظم مدارس الفكر الفلسفى وأقواها تأثيرا ، وهى المثالية الميتافيزيقية .

وهناك طالب آخر ، هو « ديك » ، يبدى اهتماما كبيرا بالعلم ، ولا سيما الجيولوجيا والفلك والدراسات البيولوجية . وقد تعلم مما درسه فى هذه الفروع أن العلم ، حتى فى أشمل تعميماته وأوسع قوانينه نطاقا ، يتوقف دائما ، وفى نهاية الأمر ، على « الوقائع » . وهو يشعر باعجاب متزايد بقدرة العلم على تفسير مختلف أسرار التجربة البشرية واحداً بعد الآخر ، ويشعر برضا خاص اذ يدرك أن حدود المجهول والغامض وما هو « خارق للطبيعة » تتراجع وتنكمش يوما بعد يوم . وأخيراً يشعر ، كما يشعر كل أساتذته فى العلم ، أنه على حين أن العلم قد لا يكون قادرا على أن ينبئنا بكل ما نود معرفته ، فهناك بالفعل أدلة كافية تثبت أن أى ميدان لا يثمر أكبر قدر ممكن من المعرفة الموثوق منها الا اذا اتبعت فيه الطريقة العلمية . كذلك يعتقد « ديك » أنه لا يوجد شيء من وراء الكون الطبيعى الذى يدرسه العلم . « فالطبيعة » تشمل كل ما يوجد ، بحيث لا يكون ثمة مجال لما هو « خارق للطبيعة » . وعندما يصل الى وجهة النظر الأخيرة هذه ، يكون قد عثر (ربما دون أن يعلم مطلقا) ، على الفكرة الرئيسية فى موقف فلسفى رئيسى آخر ، هو المذهب الطبيعى .

والمثل الأخير هو « باربارا » ، وهى فتاة فى السنة الأولى ، تتصف بصلافة الرأى وبنزعة عملية مشوبة بشيء من السخرية وعدم الاكتراث ، ولا تطبق التفكير النظرى أو التأمل أبداً . وفى كل مناقشة نظرية ، نراها دائما ترد بقولها : « الى أين ستؤدى بك ؟ » . وفى الآونة الأخيرة أخذ نطاق تحديدها النقدى يزداد اتساعا ؛ اذ أنها الآن قد أصبحت تتساءل : « هل نوع النظرية التى تعتنقها يؤدى الى أى فارق فى المدى الطويل - واذا كان هناك فارق ، فما هو ؟ وما العائد من النتائج الملموسة - هذا وحده هو ما يهمنى ا » . وهنا نجد أن باربارا بدورها تتخذ موقفا نظريا موجودا بصورة ضمنية فى أسئلتها ، وان كانت ستدهش قطعاً (وربما غضبت) لو عرفت بالأمر . ذلك لأن أسئلتها توحى بنوع ساذج من « البرجماتية » التى تحاول تقويم كل شيء من خلال نتائج ذات أثر ملموس ، وتذهب الى أن النظريات والتمييزات النظرية لا يكون لها معنى الا بقدر ما تؤدى اليه من اختلافات يمكننا أن نجربها مباشرة .

وهنا ينبغي أن نؤكد مرة أخرى أنه قد لا يكون هناك واحد من هؤلاء الطلاب الخمسة يعتقد أن النشاط العقلي الذي يمارسه هو نوع من التفلسف ، والأبعد من ذلك احتمالا أن تكون نتائج تفكيرهم في نظرهم بؤادر أولى المذهب فلسفى . على أن الفلسفة المنظمة ، كما سنرى فى الصفحات التالية ، قد نمت من تفكير مماثل لهذا تماما ، فى نفس هذه المشكلات . بل إن تاريخ الفلسفة ليس إلا تعاقبا متصلا من الاجابات المتباينة على هذه المشكلات (وعلى مشكلات أخرى مماثلة لها) ، على حين أن أى « مذهب » فلسفى ليس أكثر من محاولة متكاملة شديدة التنظيم للإجابة عن نفس الأسئلة الأساسية التى تلح على ذهن الإنسان كلما بدأ يفكر تفكيرا عميقا شاملا .

الاختلافات الرئيسية بين الفلسفة الشعبية والفلسفة الملهية

هناك ثلاثة اختلافات تفرق بين الفلسفة التى نسميها « شعبية » أو « شخصية » وبين ذلك النوع الذى يحظى بشهرة باقية ، بل حتى ذلك النوع الذى يزاوله معظم الفلاسفة المحترفين . أوضح هذه الفروق هو أن هذه الفلسفات الشخصية يعبر عنها باللغة البسيطة التى يستخدمها الإنسان العادى كل يوم . أما أفكار معظم المفكرين الكبار فتصاغ عادة من خلال مصطلح فنى أكثر تجريدا ، ينبغي أن نتعلمه مثلما نتعلم المصطلح الخاص بأى علم . وهذا المصطلح الفنى هو فى الوقت ذاته الحاجز الأكبر الذى يقف حائلا بين معظم الفلاسفة وبين عامة الناس .

ولكن الواقع أن هذا الفارق بين النوعين الشعبى والاحترافى أو الفنى للفلسفة ، ليس ضخما الى الحد الذى يبدو عليه . فما إن يتعلم المرء هذا المصطلح الفنى ، حتى يبدأ فى اكتشاف أوجه شبه بين الاثنين لم يكن يخطر بباله وجودها . ومن الأمور الشائع حدوثها أن يقول الطالب المبتدىء ، بعد أن يقوم معلمه أو القاموس بترجمة عبارة ميتافيزيقية معقدة الى لغة بسيطة : « لم لم يقل ذلك منذ البداية ؟ » ، والرد على هذا السؤال الطبيعى بالنسبة الى الشخص غير المتخصص ، هو أننا حتى لو افترضنا أن الترجمة الى اللغة العادية دقيقة (وهو ما لا يصح دائما ، إذ أن هناك جملا فلسفية معينة قد يكون من المستحيل التعبير عنها بالألفاظ المستخدمة يوميا) ، فإن الوضع يكون شاذا الى حد بعيد لو عبرنا عن التجريدات العميقة بلغة غير اللغة الفنية التجريدية .

والحق أن نفس هذه المشكلة المتعلقة بالمصطلح تظهر فى معظم فروع العلم ، فكثير من المفاهيم الأساسية فى أى فرع بعينه يرمز لها بعبارات يراها الشخص غير المتخصص عبارات فنية ، غير أن الكاتب أو المتحدث يكون عليه أن يستخدم

جملة كاملة (وربما عدة جمل) ، بدلا من هذا اللفظ الواحد ، اذا ما طلب اليه الاقتصار على استخدام اللغة العادية . ولو اتيح لغير المتخصص ان يقرأ كلاما كهذا أو يستمع اليه وقتا قصيرا ، لأدرك بسرعة أن محاولة تجنب كل لغة فنية يؤدي الى نقص كبير في القدرة التعبيرية ، وذلك من وجهة نظر الكاتب وجمهوره معا . والأمر الذي يبدو أن الحاجة تدعو اليه ، ولا سيما في الفلسفة ، هو وجود استعداد أكبر من جانب الفلاسفة لتعريف الألفاظ بوضوح ثم استخدامها بدقة واتساق ، واستعداد مماثل من جانب الدارسين لتعلم لغة هذا الفرع الخاص . وانا لنأمل أن يقتنع قراء هذا الكتاب بعينه أن مؤلفه ، حين أضاف قائمة بالمصطلحات الفلسفية في نهاية الكتاب ، إنما كان يود أن يلتقي مع قرائه ، في هذه المسألة ، في منتصف الطريق . ومع ذلك فإن هذا العامل المساعد على التفاهم والاتصال ، شأنه شأن كل الوسائل الأخرى من هذا النوع ، لن تكون له قيمة الا اذا استعمل .

والفارق الواضح الثاني بين الفلسفات الشعبية وبين الفلسفة الفنية المتخصصة هو أن الفلسفات الشعبية توجد ، في معظم الأحيان ، بصورة ضمنية ، على حين أن المفكر المنهجي قد جعل تفكيره صريحا ظاهرا . ذلك لأن الفلسفة الشعبية ، وخاصة اذا كان واضعها شخصا ليست له معرفة بتاريخ الفلسفة ، هي فلسفة في طور الجنين فحسب . وقد تكون فيها كل الامكانيات التي تبشر بالتحول الى مذهب كامل النمو ، ولكن مثلما أنه لا بد من عالم بيولوجي متخصص في علم الأجنة لأدراك هذه القوة الكامنة في الكائن العضوي الذي لم يتشكل الا جزئيا ، فكذلك لا بد من شخص ذي خبرة واسعة في الفلسفة المنهجية لكي يكتشف جميع الامكانيات الكامنة في موقف فلسفي لم يتشكل الا جزئيا . ان الفرق ضخم بين الجنين وبين الكائن العضوي الناضج ، ومع ذلك فالأجنة لها من الأهمية في نظام الأشياء بقدر ما للبالغين المكتمل النمو . ومن هنا كان من دواعي التفاؤل أن نجد الطلاب عادة يتشجعون حين يستكشفون أن مفكراً مشهوراً معيناً قد اكتسب شهرته بفضل تقديمه لعرض موسع دقيق لأفكار يستطيع الطالب أن يعرفها على أنها أفكاره الخاصة .

وهناك فارق ثالث هو أن معظم المذاهب الفلسفية تنطوي على قدر من التنظيم والاتساق يكاد يكون من المؤكد أن الآراء الشعبية الخاصة عن العالم تفتقر اليه ؛ ذلك لأن الفيلسوف المعترف به ينظم أفكاره بطريقة منهجية ، بحيث ان تفكيره يكون نظاما لتفسير الكون وحل المشكلات التي تعترض الذهن عندما يبدأ البحث جدياً في طبيعة التجربة . أما تفكير معظم الناس ، حتى حين يكون جاداً متعمقاً ، فإنه لا يستطيع ان يصل الى الاتساق والاحكام في معالجته لأي مجال شديد الاتساع من مجالات الفكر والتجربة . ومع اعترافنا بأن الفيلسوف المنهجي ، شأنه شأن أي انسان آخر ، ليس معصوماً من التناقض العقلي وعدم الاتساق المنطقي ، فإنه مع ذلك ينجح في تحقيق التماسك

والوحدة المنطقية بالنسبة الى مجالات فكرية أوسع بكثير من تلك التى ينبجح فيها الرجل العادى ، بغض النظر عن مدى اخلاص هذا الاخير وشعوره بالمسئولية بوصفه مفكرا . فالنظرة الفلسفية الى العالم تظل عادة شيئا يدعو الى الاعجاب من حيث هى مذهب منظم محكم البناء ، حتى لو أخفقت فيما عدا ذلك من النواحي .

مشكلة التعريف

عندما نحاول تنظيم هذه الافكار العامة عن طبيعة الفلسفة فى تعريف شكلي للموضوع ، فسرعان ما تعترضنا الصعوبات ؛ ذلك لأن الفلسفة هى عملية أو نشاط أكثر من كونها موضوعا أو بناء للمعرفة ، وتعريف النشاط أصعب دائما من تعريف الكيان أو الشيء المحدد المعالم . ويحاول البعض أحيانا تجنب هذه الصعوبة بالقول انه لا يوجد شيء اسمه الفلسفة ، بل يوجد فقط تفلسف ، وهو النشاط العقلى الواعى الذى يحاول به الناس كشف طبيعة الفكر ، وطبيعة الواقع ، ومعنى التجربة الانسانية . وقد يذهب أناس آخرون الى القول بأنه لا توجد ، على أحسن الفروض ، الا فلسفات ، أى طرق متعددة للنظر الى العالم ، يصوغها مفكرون يعيشون فى مدنيات كثيرة مختلفة . هذه الفلسفات تتباين ، وكثيرا ما تتناقض ، ومن هنا كان من الممتنع (على مايقولون) أن ننظر الى الفلسفة على أنها ميدان أو بناء موحد للمعرفة . فضلا عن ذلك ، فلا مفر لكل مدرسة وكل مفكر فردى من تعريف الموضوع بطريقة مختلفة ، فيؤدى هذا التعريف ذاته الى اغفال الكثير مما يود ممثل المدرسة المضادة أن يعمل له حسابا .

ولا بد لنا من تأكيد هذه النقطة الأخيرة : اذ أنها شيء قد يجده المبتدئ فى دراسة الفلسفة عسير الفهم . فهو قد يدرك أن اجابتك عن أى سؤال فلسفى معين تتوقف على المدرسة الفكرية التى تنتمى اليها ، ولكنه لا يستطيع أن يفهم كيف أن تعريف الفلسفة فى ذاتها يتوقف أيضا - الى حد ما - على المدرسة الفلسفية التى ينتمى اليها القائم بالتعريف . والواقع أننا عندما نقارن بين فلسفة ينصب اهتمامها الأكبر على المسائل الميتافيزيقية (كالمثالية) وبين مدرسة أخرى يتركز اهتمامها على نظريات الحقيقة والقابلية للتحقيق (كالوضعية المنطقية) ، فانا نرى عندئذ أن هذه النتيجة تغدو أمراً لا مفر منه ؛ ذلك لأن المدرسة الأولى لا بد أن تعرف الفلسفة على أساس أنها جهد منظم لاثبات الطابع المنطقى للواقع ، على حين أن الثانية ، التى ترى أن لفظ « الواقع » reality ، لا معنى له ، وتبرى فى أى جهد يبذل من أجل اثبات طابعه مضيعة للوقت ، تعرف الفلسفة على أساس التحليل المنطقى للغة والمعنى . وهكذا الحال فى القائمة الكاملة للمدارس الفكرية الكثيرة ، فكل منها تبرز فى تعريفها ما تهتم به فى نشاطها التأملى أو التحليلى ، وكل منها تستبعد

بدورها ما لا يهمها ، أو ما لا نرى في نفسها الكفاية لمعالجته .

فاذا ما انحزنا مؤقتا الى صف أولئك الذين يفضلوا النظر الى الفلسفة على أنها نشاط أو عملية ، لكانت مشكلتنا هي أن نقرر ما الذى يفعله كل هؤلاء المفكرين المتعددين ، المتعارضين أحيانا ، عندما يتفلسفون . فما هو العنصر المشترك بين عملياتهم العقلية ، أى بالاختصار ، ما الذى يميز التفكير الفلسفى من الأنواع الأخرى للتفكير ؟ وما الذى يفعله الفيلسوف ويختلف فيه عما يفعله العالم أو رجل الدين ، وربما الفنان ذاته ؟ وما هى أوجه نشاطه العقلى الفريدة أو المميزة له ؟

على الرغم من أن تصور الفلسفة على هذا الأساس الوظيفى الدينامى يؤدى الى تبسيط مشكلتنا الى حد ما ، فما زال التعريف أمراً شديداً الصعوبة . فهناك على الأقل نمطان متميزان من النشاط الفكرى يزاولهما الفلاسفة من حيث هم جماعة ، وإن لم يكن هناك فيلسوف واحد يزاول النوعين معا . وعلى الرغم من أن كلا من هذين النوعين من النشاط العقلى ليس منقطع الصلة بالآخر ، فإن بينهما مع ذلك من الاختلاف فى المقصد والمنهج ما يكفى لتعقيد محاولات التعريف . وسوف تكون مهمة كثير من الفصول التالية ايضاح هذا الفارق ، أما هنا فنستطيع على الأقل تقديم عرض مبدئى لهذا الموضوع .

المهتان الكبيرتان للفلسفة

الفلسفة بوصفها تحليلاً : أول نشاط فلسفى رئيسى هو التحليل أو النقد وفى هذا الدور يقوم المفكر بتحليل ما يمكن تسميته بأدواتنا العقلية : فيدرس طبيعة الفكر ، وقوانين المنطق والاتساق ، والعلاقات بين أفكارنا والواقع ، وطبيعة الحقيقة ، ومدى صلاحية مختلف المناهج التى نستخدمها فى توصيلنا الى « الحقيقة » أو « المعرفة » (وهذا الموضوع الأخير ربما كان أهم الجميع) . فهو يحلل مناهج العلم والدين والفن والحس والموقف الطبيعى ، ويبدى اهتماما كبيرا بأية وسيلة يستخدمها الناس لاكتساب المعرفة أو تنظيم تجربتهم ، إذ إن الفيلسوف ربما كان أكثر الناس اهتماما بالبحث عن أفضل الطرق للوصول الى اليقين . ومن بين الأعمال التى يهتم بها ، اختبار المناهج العقلية فى جميع الميادين لكى يرى ماذا يمكنه أن يتعلم منها ، ولكنه أكثر من ذلك اهتماما بتقويم هذه المناهج لذاتها . وهنا تقوم الفلسفة بدور الناقد الأعلى ؛ إذ أنها تقوم باختبار دقيق لما تدعيه مختلف الفروع الأخرى من معرفة أو حقيقة ، وذلك على أساس المناهج المستخدمة فيها واتساق النتائج التى تصل اليها ، والعلاقة بين هذه النتائج وبين الأوجه الأخرى للتجربة البشرية .

على أن هذه المهمة النقدية التحليلية للفلسفة ، كما سنرى فى انفصول القادمة ، لا يفهمها معظم الناس ولا يقدرونها الا على نحو أقل بكثير من فهمهم

وتقديرهم للمهمة الأخرى الأوسع منها شهرة للفلسفة ، ألا وهي التركيب وهذا أمر يدعو الى الأسف ، لأن هذه الجهود التحليلية للفلسفة هي التي أصبحت تسود الميدان على نحو متزايد في السنوات الأخيرة ، وفي ميدان التحليل هذا يبدو أن الفلاسفة يقومون اليوم بأعظم أعمالهم فائدة . فمعظم المنشورات الفلسفية التي تظهر على شكل كتب أو على شكل مقالات ، هي في واقع الأمر دراسات نقدية ، تهتم أساسا بمشكلة المعرفة ومناهجها . ولذلك فإن القارئ العام الذي لا يدرك هذه الحقيقة يشعر بالنفور وخيبة الأمل حين يحاول دراسة أوجه المعرفة هذه ؛ إذ أنه بدلا من أن يجد اجابات لأسئلته المتعلقة بالحياة والكون ، يصطدم بمناقشات شديدة التخصص حول مناهج العلم أو قوانين اللزوم أو مشكلة العلية . فقد كان التصور التقليدي للفلسفة هو أنها مصدر يقدم اجابات للأسئلة التي يمكن أن يوجهها أى شخص مولع بالتفكير ، ولكن جهود الفلسفة في العصور الحديثة أخذت تسير على نحو متزايد في طرق تحليلية (وبالتالي فنية متخصصة جدا) . أما مسألة ما إذا كان هذا النشاط الرئيسى للفلسفة الحديثة هو أيضا أهم أوجه نشاطها ، فهذا أمر لا يمكن البت فيه الا بعد أن نكون قد توصلنا الى فهم أفضل لمجال الفلسفة في مجموعته .

الفلسفة بوصفها تركيبا : أما المهمة الرئيسية الأخرى للفلسفة فهي في الوقت ذاته المهمة التقليدية الأقدم عهدا ؛ فهي تحاول ايجاد مركب لكل المعارف ، ولتجربة الانسان الكلية . وهنا ينصب الاهتمام على النتيجة المتوقعة ، بدلا من المناهج أو الأدوات المستخدمة . وفي هذا النشاط التركيبى يبحث الفيلسوف عن أشمل رأى ممكن بشأن طبيعة الواقع ، ومعنى الحياة وهدفها ، وأصل الوعي ومكانته ومصيره ، وغير ذلك من الأسئلة الحديثة القصوى . فهنا ينصب الاهتمام على « الاكتمال » أو « الشمول » . والهدف هو تكوين نظرة الى العالم (يستخدم للتعبير عنها أحيانا اللفظان الألمانيان Weltansicht أو Weltanschauung) ، أو صورة عن الكون لا تغفل من التجربة البشرية شيئا يمكنه أن يجعل من هذا التدفق المستمر للتجربة كلا منظما متكاملا له مغزاه .

ويحرص الفيلسوف الحديث عادة على ألا يخلط بين هذا البحث عن نظرة شاملة الى العالم الحقيقى ، وبين الاعتقاد الضمنى بأن أى مركب متكامل يصوغه للتاريخ والتجربة البشرية هو مركب نهائى (١) ؛ إذ يبدو من المؤكد أنه مادام

(١) كان بعض المفكرين الأقدم عهدا ، في التاريخ الطويل للفلسفة ، أقل تواضعا فيما يتعلق بالطابع النهائى لأعمالهم التركيبية . على أن اخفاقهم كان درسا لنا ، ولا يبدو من المحتمل أن يظهر مرة أخرى ، في وقت قريب ، فلاسفة يدعون أن مذهبهم يمثل التكامل النهائى للمعرفة والتجربة .

الجنس البشرى مستمرا ، فسوف تظهر خبرات وتجارب جديدة تحتاج الى مركبات أحدث وأوفى . وعلى كل جيل أن يعيد تقويم وتفسير الخبرة المتراكمة للجنس البشرى كله ، وذلك على الأقل لأن مجموع التجربة البشرية قد زاد منذ الانتهاء من أى مركب سابق .

وفضلا عن ذلك فإن هذا الجزء من الكل ، الذى يبدو هو الأهم بالنسبة الى أى جيل حاضر (أعتنى ذلك الذى يحدث خلال العقدين أو العقود الثلاثة السابقة) ، لا يكون قد تم هضمه عقليا ، ان جاز هذا التعبير . ومن هنا فإن مهمة الفلسفة فى تحقيق التكامل لا نهاية لها ، وينبغى بالضرورة أن تظل كذلك . فليست هناك صيغة ، مهما يكن شمولها ، تستطيع أن تصمد طويلا بوصفها الكلمة الأخيرة . فقد تظل هذه الصيغة باقية بضعة أجيال ، على الرغم من أن ظروف المدنية الحديثة لا تتيح مثل هذا العمر الطويل نسبيا الا للقلة القليلة جدا . ومن هنا يبدو أن الفيلسوف ، شأنه شأن أى مشغل آخر بالأعمال العقلية ، لديه عمل دائم لا ينتهى .

بعض التعريفات الممكنة .

من الشائع محاولة تعريف الفلسفة من خلال موضوعها ، وبالفعل يجد المبتدئ فى الفلسفة عادة أن هذه التعريفات السكونية أو الثابتة أكثر فائدة بالنسبة اليه . فهناك تعريف يتخذ صيغة شاملة تعطى لكلتا الطريقتين فى النظر الى ذلك الميدان حقها ، يقول ان الفلسفة محاولة مستمرة منظمة « للنظر الى الحياة فى مجموعها ، وبطريقة ثابتة » . ويفهم هذا التعريف أحيانا بمعنى البحث المنظم عن معان وقيم ، وأحيانا أخرى على أنه يوحى باختبار متعمق لطبيعة الواقع ، من ذلك النوع الذى يقوم به العالم عندما يبحث فى خصائص العالم الفيزيائى أو طبيعة النشاط العضوى . ولكن أيا كانت طريقة فهمنا لهذه العبارة ، فالفلسفة هى محاولة دقيقة منظمة للربط بين الكون والحياة البشرية على نحو له مغزاه . وكما قال شخص ما ، فإن هدف الفلسفة هو « كشف طبيعة الكون ، وعلاقتنا به ، وما ينتظرنا فيه ، وذلك لغرض مزدوج هو ارضاء عقولنا فى سعيها الى اشباع حب استطلاعها ، وقلوبنا فى سعيها الى اصفاء أكبر قدر ممكن من الدلالة والقيمة على الحياة البشرية والتجربة البشرية » . (١)

ان الفلسفة ، (ولا سيما فى نشاطها التركيبى) ، تمثل الجهود التى نرمى الى الجمع بين المعرفة كلها والتجربة كلها ، سواء منها ما يكتسبه الفرد والجنس بأكمله ، فى نسق متكامل . وهى تسعى الى تنظيم كل الحقائق فى كل موحد ،

(١) لم أستطع أن أتحقق من مصدر هذه العبارة .

والى أن تستخلص من حياتنا اليومية كل تلك الأوجه الجزئية للتجربة التى ترد إلينا فى صورة مجزأة ، لكى تمزج بينها فى صورة متكاملة . وقد يسمى المفكرون المختلفون هذه الصورة المتكاملة نظرة الى العالم ، أو ترديدا للواقع ، أو تلخيصا عاما لطبيعة الأشياء أو تخطيطا لصورة « المجهول » ، أو اطارا يحدد « ماهية الأشياء فى ذاتها » ، أو تصويرا للمطلق . ولكن أيا كان الاسم الذى نطلقه عليها ، وأيا كان ما تمثله فى أذهاننا ، فإن الدافع الذى يحفز الى تكوين مثل هذه الصورة واحد فى كل مكان وكل عصر : وأعنى به زيادة الفهم ، واشباع رغبة الانسان فى أن يعرف ، وبالتالي جعل الحياة أقرب الى الفهم وأجدر بأن نحياها فى آن واحد .

الفلسفة بوصفها حب للحكمة : نستطيع أن نستشف من المعنى الأصلي للفظ « الفلسفة » ، عناصر كثيرة من قصتها . فهذا المعنى كان عند اليونانيين « حب الحكمة » ، ومن هنا كان الفيلسوف « محبا للحكمة » . وقد تفضل وجهة النظر الحديثة النظر اليها على أنها السعى وراء الحكمة أو البحث عنها ، غير أن التمييز ليست له على الأرجح أهمية . فالحب يؤدي عادة الى سعى من نوع ما ، وحب الحكمة ليس استثناء لهذه القاعدة . والمهم فى الأمر أن الرغبة فى الحكمة ، لا فى الأشياء المألوفة التى يتجه اليها الناس عادة ، هى التى تحفز الفيلسوف الى ممارسة نشاطه . فالمعرفة هى ميله المفضل ، والفهم هو هدف حياته . غير أن الفيلسوف يختلف ، على الأرجح ، عن كثير من أقرانه فى درجة الفهم اللازمة لارضائه . ذلك لأن معظم الأذهان تكون على استعداد للاستقرار والاكتفاء اذا ما جمعت من المعرفة ما يكفى لمواجهة الحاجات العملية للحياة اليومية ، أو لجعل أصحاب هذه الأذهان يشعرون بأن لديهم على الأقل بعض الاستبصار بمعنى التجربة البشرية . أما الفيلسوف فلا يقنع بهدف متواضع كهذا ، وإنما المعرفة عنده تعنى المعرفة الشاملة - أو على الأقل المعرفة التى تكون شاملة بالمقدر الفنى تتيحه الحياة البشرية القصيرة ، والحدود التى لا يتعداها الذهن البشرى . فالحكمة الفلسفية تنطوى على نوع من الفهم الأصيل لتكون وللتجربة البشرية بأكملها .

الفلسفة بوصفها سعيًا عمليًا : ومع اعتراف الفيلسوف بأن هدفه أبعد منالاً من الأهداف الأخرى الأكثر تواضعاً ، التى يصبو اليها معظم الناس ، فإنه ينكر القول بأن مسعاه أبعد عن الطابع العملي من سمات المساعي البشرية العادية ؛ ذلك لأنه يعتقد أن حافز حب الاستطلاع متغلغل وطبيعى فى الانسان، شأنه شأن أية دوافع أخرى من النوع المسمى « بالعمل » ، كاللذة ، أو القوة ، أو الشهرة . فإذا كان أى نشاط يهدف الى ارضاء رغبة هو نشاط عملي ، فعندئذ يكون البحث عن الفهم أو الحكمة ، الذى ينشأ عن رغبة من أكثر الرغبات تأسلاً فى نفس الانسان ، بحثاً عملياً بكل ما تحمله الكلمة من معنى . صحيح أن للفيلسوف عادة من هذا الدافع الخاص أكثر مما لدى معظم

انسان ، ولكن لا يوجد شخص واحد لا يملك قدرا معيناً منه . فحب الاستطلاع جزء لا يتجزأ من كيان الانسان ، ومعنى أن يكون المرء محباً للاستطلاع هو أن يظن اجابات عن أية أسئلة تدخل في نطاق عقولنا الدائمة التنقيب ، ومن هنا فإن المرء عندما يتفلسف فهو إنما يحقق انسانيته . وسواء أقمنا بهذا التفلسف عن وعي ، وباستمرار ، وبوصفنا محترفين ، أم بلا وعي ، وعلى فترات متقطعة ، وبوصفنا هواة ، فلا بد أن نتفلسف على نحو ما ، لمجرد كوننا منتمين الى نوع « الانسان العاقل » homo sapiens .

ملخص التعريفات : فإذا ما شئنا تلخيصاً لهذه التعريفات المتباينة ، كان في وسعنا أن نصف الفلسفة بأنها النشاط الذي يسعى فيه الناس الى فهم طبيعة الكون ، وطبيعة أنفسهم ، والعلاقات بين هذين العنصرين الأساسيين في تجربتنا . وهكذا تكون الفلسفة بحثاً منظماً عن المعرفة ، نقوم به عن طريق التفكير المنظم في كشف العالم ، ونتائج المؤرخ ، ورؤيا الفنان والشاعر والمتصوف ، مع الجمع بين هذه كلها وبين تجربتنا اليومية الشخصية . وتقتضي هذه الأفكار المنظمة من جانبها تحليلاً دقيقاً لقدرة الذهن على اكتساب المعرفة ، بحيث أن جزءاً أساسياً من النشاط الفلسفي يتألف من دراسة مصادر المعرفة البشرية ومناهجها وحدودها . ولما كانت المعرفة توصل الى الغير وتسجل عادة ، فإن هذا بدوره قد يؤدي الى تحليل لوسائل الانسان في الاتصال بغيره ، ولا سيما اللغة .

اننا عندما نتفلسف نحاول الاجابة عن الأسئلة التي تطرأ بأذهان الناس جميعاً في وقت ما ، عن طبيعة الحياة ومعناها وقيمتها . وهكذا فإن موضوع الفلسفة هو طبيعة الوجود ، وطبيعة التجربة ، وأخيراً ، العلاقة التي تربط بين الانسان وذهنه وبين بقية الكون . فالسعي الفلسفي هو في أساسه سعي وراء معرفة شاملة عن طبيعة التجربة ومعناها وقيمتها .

مشكلات الفلسفة

سرعان ما يتضح لنا ، عندما نخوض ميدان الفلسفة ، أن دراسة هذا الموضوع تقتضي قبل كل شيء الالمام بمشكلات معينة . وسرعان ما ندرك أن الفلسفة تدور حول هذه المشكلات الرئيسية ، ثم نكتشف بمضى الوقت أن هذه المشكلات وحلولها المتعددة هي ذاتها الفلسفة . والواقع أن تاريخ هذا الميدان هو الى حد بعيد سجل للاجابات المختلفة التي وضعت لنفس المجموعة من الأسئلة التي تتكرر دائماً . ولقد تعددت هذه الاجابات بقدر ما تعددت الأذهان التي وضعتها ، وبلغت من التباين حداً يصعب معه أحياناً الاعتقاد بأن المقصود منها هو أن تكون اجابات لنفس المجموعة من المشكلات . ومع ذلك فهناك من وراء هذا كله لب عميق من المشكلات الدائمة التي ناضلت حولها

أجيال متعاقبة من المفكرين . فالمجتمعات تتغير ، والمدنيات تنشأ وتنتهار ، ونكس كل عصر وكل مجتمع تقريبا ، يخلف وراءه من الآثار ما يكفي لاثبات أنه قد صارع بدوره مع المشكلات القديمة جدا ، والباقية على الدوام ، للفلسفة . وسوف نعالج معظم هذه المشكلات الكبرى بشيء من التفصيل في الفصول القادمة ، ولكن قد يكون من المفيد هاهنا أن نقدم وصفا موجزا لبعضها ، ما دامت هذه هي الطريقة الوحيدة التي نستطيع بها تكوين فكرة عن نطاق الفلسفة وأهدافها .

المشكلة الأساسية : كانت المشكلة الأساسية في الفلسفة التقليدية أو الكلاسيكية هي دائما : بماذا تتعلق التجربة البشرية بأسرها ؟ هذا السؤال ، اذا ما فهمت دلالاته الكاملة ، لاتضح أنه يلخص (أو يتضمن على الأقل) معظم المشكلات والمسائل الأخرى التي تعالجها الفلسفة . فالفيلسوف المحترف يسأل هذا السؤال دائما في صورة مجردة ما ، مثل : ما طبيعة الحقيقة النهائية ؟ أما غير المتخصصين فهم أقرب الى أن يصوغوا هذا السؤال بطريقة مثل : ما معنى الحياة والكون ؟ وبينما هذا السؤال الأخير يقتضى اجابة مختلفة الى حد ما ، فانه بدوره يشير الى نفس المشكلة الرئيسية . وأيا كانت طريقة صياغته ، فانه هو السؤال الأساسى الذى يبنى حوله أى مذهب في الفلسفة . ويمكن القول ان كل شخص قد تساءل هذا السؤال ، بصورة ما ، في وقت معين من حياته ، بغض النظر عن ذكائه ، أو مدى ثقافته ، أو عدم اكترائه الظاهري بالتأمل الميتافيزيقي .

مشكلة علاقة الانسان بالكون : وهناك مشكلة أخرى يتعين على الفلسفة مواجهتها ، وهي متولدة عن تلك التي عرضناها منذ قليل . هذه المشكلة خاصة بالعلاقة بين الانسان وبقية الكون . وهناك من المفكرين من يعتقدون أن هذا أهم سؤال نستطيع أن نتساءله ؛ اذ أنه رغم أنه قد يكون أضيق نطاقا من البحث الأول الشامل في طبيعة الواقع ، فانه أوثق اتصالا بتجربتنا اليومية ؛ ذلك لأن هذا السؤال الخاص بالعلاقة بيننا وبين بيئتنا قد يكون أهم بالنسبة الى سعادتنا ورفاهنا من أى سؤال غيره .

ولقد كان الناس في العصور الوسطى يعتقدون أن الكون (بقدر ما كان معروفا في ذلك الحين) لم يخلق الا ليكون تابعا لكوكبنا ، الذى هو بدوره موجود بوصفه مسرحا تمثل عليه دراما الخلاص الكبرى . وبطبيعة الحال كان لهذه النظرية الكونية المتمركزة حول الأرض ، تأثير مباشر في تلك النظرة الى الأشياء ، المتمركزة حول الانسان . وقد اتضح ذلك عندما تقدم كوبرنيك لأول مرة بنظامه الفلكي معارضا به هذه النظرة القديمة . فقد كانت الحجة الأخلاقية الكبرى ضد النظرة الجديدة « المهرطقة » هو أنها حطت من قدر الانسان لأنها أزاحتها من مكانته المركزية في الكون ، بحيث لم يعد يبدو هو

الشخصية الرئيسية في المسرحية الكونية الكبرى . وبينما أى رأى كهذا فى علاقة الانسان بالكون يبدو فى نظر العلم الحديث ممتنعا وذائيا مفرطا ، فما زالت هناك من الاختلافات فى الرأى حول التحديد الدقيق لطبيعة هذه العلاقة ما يكفى لشغل أوقات الفلاسفة فى عمل لا يتوقف .

مشكلات الدين

الخلود : كل هذا يؤدى بدوره الى مشكلات أخرى قد تكون أشد إلحاحا ، وهى مشكلات لا بد أن تعترف الفلسفة بأنها تنتمى الى مجالها الخاص . فالبحث فى طبيعة الكون وعلاقته بالانسان يؤدى بنا الى سؤال يراه الكثيرون أشد الأسئلة التى يتعين على الفلسفة أو الدين أن تواجهها إلحاحا ، وأعنى به : الى أين نذهب ؟ والواقع أن معظم الأذهان ترى أن لغز المصدر الذى آيينا منه أقل أهمية بكثير من السؤال عن سبب مجيئنا هنا ، وعن الوجهة التى سنقصد بها فيما بعد . فهم على استعداد لاستبعاد مشكلة أصل الانسان بوصفها سرا لا أمل فيه ، أو على الأقل شيئا ليست له الا أهمية أكاديمية فى المحل الأول . أما مشكلة هدف الحياة والمصير النهائى ، فهى مشكلة لا يستطيع انسان أن يتجنبها . فلا بد أن يكون لكل فرد رأى ما فى موضوع الخلود ، وهنا أيضا نجد الفيلسوف لا يختلف عن معظم الناس الا فى أن آراءه فى الموضوع قد اكتسبت بعد تفكير أعمق ، وربما كانت أكثر اتساقا مع الصورة العامة التى يكونها عن الواقع .

الخلود بوصفه مشكلة فلسفية : يرتبط البحث الجاد فى الخلود الانسانى عادة بالدين واللاهوت . ونتيجة لذلك فإن الطلاب كثيرا ما يدهشون اذ يعلمون أن الفلسفة تبدى اهتماما جديا بهذا الموضوع . ومع ذلك فاننا اذا تذكرنا انه لا يوجد فى التجربة البشرية شئ يخرج عن مجال الفلسفة — لا سيما اذا كان متعلقا بالمعانى والقيم النهائية — فلن يدهشنا أن تقع مسألة لها كل هذه الأهمية بالنسبة الى الدين والأخلاق ، تحت أعين الفيلسوف الفاحصة .

ونستطيع أن نتوقع أن تكون طريقة معالجة الفلسفة لهذه المشكلة مختلفة اختلافا كبيرا عن طريقة معالجة الدين لها ؛ ذلك لأن الميتافيزيقى ، على الأقل ، لن ينظر على الأرجح الى الخلود على أنه « مصادرة ضرورية » للحياة الأخلاقية ، بل انه سيسترشد على الأرجح بالأدلة العلمية فى بحثه عن جواب لهذا السؤال الهائل . وهو يلج عادة على استطلاع الامكانيات الفعلية لبقاء الشخص بعد الموت استطلاعا كاملا ، ويطالب بمناقشة المسألة بأسرها دون مسلمات قبلية حول « ضرورة » الخلود أو علاقته المفترضة بالأخلاق . وحتى لو كان الفيلسوف يعتقد أن من الممكن اثبات البقاء بعد الموت على أسس عقلية ، أو أن نظريته الى العالم تجعل منه على الأقل امكانا مثيرا ، فيكاد يكون من المؤكد أنه سيفسر

أى وجود كهذا على أسس تختلف عن الأسس التقليدية فى التفكير الدينى ؛
 ذلك لأن العلاقة بين الحياة الأرضية وبين البقاء بعد الموت تتركز عادة ، بالنسبة
 الى رجل اللاهوت ، حول نقاط معينة كالأخلاق ، والعدالة الالهية ، والقصاص ،
 وما الى ذلك . وفى جميع الأديان تقريبا ، يرتكز الخلود على الافتراض القائل
 انه حالة ينبغى « اكتسابها » ، وهذا يؤدى الى الربط بينه وبين بقية تجربتنا
 على أسس أخلاقية فى المحل الأول . أما الفيلسوف فيهتم ، على الأرجح ،
 بالعلاقات بين هذا البقاء وبين تجربتنا الكاملة - وضمنها قراراتنا ومعاييرنا
 الأخلاقية بالطبع - ولكن ضمنها أيضا عناصر كثيرة غير هذه . فالفلسفة اذ
 تنظر الى الكون نظرة شاملة لكل شئ ، لا تقتصر على النظر الى الحياة من زاوية
 « الخير » و « الشر » و « الخطيئة » و « الخلاص » ، ومن ثم فهي تنظر الى
 مسألة الخلود بدورها من زاوية واسعة ، فتحاول الربط بينها وبين طابع
 الكون فى مجموعه ، بدلا من طابع الانسان أو الخلاص الانسانى .

مشكلة الله : لا يشعر المبتدىء فى الفلسفة عادة بدهشة كبيرة عندما يعلم
 أن مشكلة « الله » تمثل احدى المشكلات فى ميدان الفلسفة ، اذ أن موضوع
 الألوهية عادة يتمثل لنا موضوعا لا تقتصر معالجته على الدين وحده ، على خلاف
 الحال فى موضوع الخلود . ومع ذلك فمن الشائع أن يشعر هؤلاء المبتدئون
 بالدهشة للموقف الذى يتخذه معظم المفكرين من هذه المسألة . فحتى بعد أن
 يعلم الطالب أننا نستخدم فى ميدان الفلسفة نفس منهج التحليل العقلى لكل
 المشكلات ، ونعالجها بموضوعية ونزاهة ، فانه يشعر بعدم الارتياح حين يدرك
 أن « الله » هو بالنسبة الى الفلسفة مشكلة عقلية أخرى فحسب . وأحيانا يكون
 من الصعب اقناع المبتدىء بأن من الممكن (أو حتى من حسن الذوق) أن نتحدث
 فى هذا الموضوع بغير أعين غاضة « منخفضة » وعقل خاشع . والواقع أننا
 حينما ننبه الطالب فى هذا المجال الى أن الفلسفة لا تعرف جوانب فى التجربة
 البشرية تكون « مقدسة » ، بمعنى أنها تظل بمنأى عن التحليل العقلى ، فان هذا
 التنبيه كثيراً ما يبدو له موقفا غير لائق ؛ ذلك لأن البحث فى مشكلة الله دون
 ابداء مخشوع أو انفعال يزيد على ما نبديه عند تحليل مفهوم « العلية » (مثلا)
 يبدو أمراً غير جدير بهذا الموضوع على الإطلاق . وحتى لو فهم الطالب أن
 موقف الفيلسوف لا ينطوى على أى شئ من عدم الاحترام ، وإنما هو مجرد
 نوع من الضمان الدستورى بأن « كل المشكلات قد خلقت سواء » ، فسيظل من
 المستبعد أن يتمكن من خوض هذه المسألة دون أفكار سابقة ؛ ذلك لأن الايمان
 بوجود الله قد تأصل فى التفكير الغربى منذ أقدم العهود الى حد أصبح معه أى
 تحد لهذا الايمان ، أو حتى التفكير جدياً فى أى بديل عنه ، يعد فى نظر
 أذهان كثيرة أمراً لا يتصوره العقل . وحتى لو عقمنا المناقشة تعقياً دقيقاً
 باتفاق جميع الأطراف على أن هذه مسألة أكاديمية بحثة لا ترتبط بالايمان

الدينى ارتباطا مباشرا ، فسيظل من الصعب على بعض الطلاب أن يهدنوا أعصابهم .ويشتركوا فى المناقشة بحرية .

ومع ذلك فإن أى شخص يستطيع أن يدرك ، بعد أن يمضى فى مدرج الفلسفة أياما غير كثيرة ، أن مشكلة الله ليست فقط واحدة من أهم المشكلات التى تعالجها الفلسفة ، بل هى أيضا من أطرف المشكلات وأكثرها إثارة للفكر . ومن المؤلفون أن يتبين الطلاب أن الخشوع الذى ضاع من تصور الألوهية قد عوض بمزيد من الاهتمام والاثارة العقلية . ولو كان من حسن حظهم أن يصلوا إلى هذا الكشف ، لاصبحوا إلى هذا الحد فلاسفة .

مشكلة حرية الانسان

هناك مشكلة ثالثة تقترن بمشكلتى الله والخلود ، هى مشكلة حرية الارادة . ولقد كان من أهم التغيرات العقلية التى أسفر عنها توسيع نطاق وجهة النظر العلمية ، تضاول مجالات تجربتنا التى لا تسودها الحتمية الدقيقة . فقد كان الناس فى الأصل ينظرون إلى الطبيعة كلها (والطبيعة البشرية بالطبع) على أنها خارجة أساسا عن القانون . فالذهن البدائى كان يرى أنه إذا تدرجت صخرة على جانب تل ، فذلك لان للصخرة ارادة خاصة بها ، يمكن أن تمارس باختيار . أى ان الذهن البدائى كان ينقل حرية الاختيار والحركة التى يستشعرها الانسان فى نفسه بوضوح ، إلى كل الأشياء والمخلوقات . فلكل منها ارادة مستقلة ، يمارسها بحرية . على أن هذه النظرية الساذجة قد استبعدت ، فى معظم أرجاء العالم ، بعد أن عرفنا أن الأشياء المادية العادية تخضع لقوانين آليه ، على الرغم من أننا لسنا موقنين بعد بماهية هذه القوانين أو طريقة سيرها .

والحق أن نمو العلم قد أحدث تغييرا عميقا فى طريقة تفكيرنا ؛ فقد تمكن جاليليو ورفاقه فى العمل من صياغة هذه المعرفة المبسطة للواقع الآلى فى صورة قوانين لا يتطرق إليها الشك . وفضلا عن ذلك ، فقد تبين أن هذه القوانين لا تقبل أى استثناء ، وتنطوى على تعاقب دقيق للعللة والمعلول . ومنذ ذلك الحين ، أصبح القانون والنظام العلمى يبسط سيطرته على عملية طبيعية بعد الأخرى . وامتدت حدود انعالم الخاضع للعلم ، من مجال الأجسام المادية ، إلى عالم الحياة الحيوانية ، ولم يعد أحد يسلم مقدما بأن وجود القدرة على الفعل الحركى يبطل المبدأ الأساسى القائل ان كل تغير ينتج عن تغيرات سابقة من نوع ما - أى ان كل حادث يتحدد بسبب ، ويؤدى إلى نتيجة مناظرة له .

ولكن على الرغم من الزحف المتصل للقانون العلمى ، فقد كان هناك مجال عظيم الأهمية ، هو مجال الحياة البشرية ، يعد حتى عهد قريب بمنأى عن أى

تطبيق كامل لمبدأ الحتمية هذا . فبينما الناس قد تعلموا منذ عهد بعيد أن أجسامهم تخضع لقوانين آلية كثيرة تؤثر في الأشياء غير الحية (كالجاذبية مثلا) فانهم كانوا يتأثرون دائما بذلك الشعور الذي لا يمكن انكاره ، وأعنى به الشعور بأننا أحرار في مجال الاختيار والارادة . هذا الشعور بالحرية يبلغ من الأهمية في التجربة البشرية حدا يجعل معظم الناس يسلمون دون جدال بأنه اذا كانت أفعالهم خاضعة للعوامل الفيزيائية ، فان ارادتهم تستطيع الاختيار على نحو مستقل عن أية سوابق . والواقع أن هذا الشعور يبلغ من القوة ، ويكاد يبلغ من الشمول ، حدا يجعل من العسير على أى شخص ليس لديه تكوين علمي أو فلسفي متعمق ، أن يعترف باحتمال أن يكون فعله واختياره معا متحددان تماما بحوادث سابقة (هى فى العادة فعل واختيار سابقان) ، شأنها فى ذلك شأن أى حادث آخر فى الطبيعة .

حرية الارادة فى مقابل الحتمية : على الرغم من أن علم النفس الحديث قد دعم وجهة النظر الحتمية بقوة ، فان الحتمية ما زالت حتى الآن فرضا لم يتم اثباته ، ومن ثم فان المجال يكون فسيحا للجدل الفلسفي حول مسألة حرية الارادة فى مقابل الحتمية . فلما كان موقف المذهب الحتمى منفرا تماما لمعظم الأشخاص ذوى الميول الدينية أو المثالية القوية ، فان المشاعر الفلسفية نخذ حول هذه المسألة ، على الأرجح ، أكثر مما تحتد حول أية مشكلة أخرى فى ميدان الفلسفة ، فالذهن الميال الى المذهب المثالى يرى فى توسيع نطاق الحتمية الدقيقة بحيث تمتد الى مجال الحياة البشرية ، انكارا لتلك القدرة التى ترى أمثال هذه الأذهان أنها هى الميزة للانسان بحق ، وأعنى بها القدرة على اتخاذ القرارات الأخلاقية . أما الحجج القوية التى يأتى بها مذهب الحتمية (وهى الحجج التى سنعرضها بالتفصيل فى فصل تال) فلا يبدو لها ، فى نظر أصحاب النزعات المثالية الواضحة ، من القوة ما يبرر انكار حرية الارادة .

على أن أيا من جانبي النزاع الحاد الخاص بحرية الارادة لم يفلح فى قهر الجانب الآخر ، وما زالت هذه المشكلة ، على الأرجح ، أكثر أبناء الفلسفة إثارة للضجيج وللمتاعب . ولكن هناك على الأقل احتمالا فى أن يؤدى تطور علم النفس الى تسوية نهائية لهذه المسألة القديمة العهد . ولو حدث ذلك لكان هذا يوما سعيدا لأمها الفلسفة ؛ إذ أن هذا سيثبت مرة أخرى رأيها القائل انه ليس كل أفراد ذريتها حالات مستعصية يستحيل تقويمها . ولا جدال فى أن الفلسفة سوف يسعدها التخلص من هذه المشكلة ؛ إذ لا توجد من المشكلات ما أثارت من المتاعب بقدر ما أثارت هذه .

الميدان الأخلاقي ومشكلاته

والمسألة الرئيسية التالية التى يتعين على الفيلسوف المتخصص أن يعالجها هى أقرب الألفاظ الفلسفية إلى الطابع العملى . ففى وسع المرء أن يستبعد المشكلات التى عرضناها حتى الآن ، على أساس أنها ليست بذات أهمية عملية ملحة ، مهما تكن حقيقتها ودلالاتها من حيث هى مشكلات عقلية ، ولكن ها هى ذى مشكلة تعد أكثر المشكلات الانسانية الكبرى اتصالا بالانسان ، وأعمقها تأصلا فيه ، وربما أشدها إلحاحا عليه ، وأعنى بها : ما الحياة الخيرة ؟ أما أولئك الذين ينفرون من أى سؤال يتضمن لفظ « الخير » خشية أن يؤدى إلى اقحامهم فى جدل حول الأخلاق ، فمن الممكن أن نعيد صياغة السؤال لهم دون أن يفقد شيئا من دلالاته ، بحيث يصبح : ما أهم شئ فى الحياة ؟ أو (إذا شئنا أن نستخدم صيغة يشعر مؤلف الكتاب نحوها بميل شخصى قوى) : ما أكثر شئ يجعل الحياة جديرة بأن نحياها ؟

والواقع أن مشكلة الخير الأقصى أو النهائى ، وطبيعته وعلاقته بكل القيم ، هى من أهم الموضوعات التى يبحث فيها ذلك الفرع من الفلسفة المسمى « بالأخلاق » . وهناك احتمال فى أن الفصول القادمة التى تعالج المشكلات الأخلاقية ستكون هى أطرف المشكلات فى نظر أغلبية من القراء . فمثلا : هل « السعادة » أهم شئ فى الحياة ؟ وإن كان الأمر كذلك ، فما علاقة السعادة « باللذة » ، التى كان السعى إليها يعد ، تقليديا ، من البواعث الرئيسية لسلوك البشرى ؟ وهل يمكن أن يكون تحقيق نوع من « الكمال » أهم حتى من بلوغ السعادة ، أم أن « خدمة الآخرين » قد تكون هى أقصى خير فى الحياة ؟ وما موقع « الواجب » و « الالتزام » ؟ وما العلاقة بين كل من هذه المعانى النهائية المحتملة فى الأخلاق ، وبين حياتنا ككل ، وما تأثير كل منها فى حياتنا اليومية لو اخترناه بوصفه الخير الاسمى *summum bonum* ؟

من الواضح أن الأخلاق هى أقل فروع الفلسفة تعرضا للاتهام بالبعد عن الميدان العملى . ذلك لأنه أيا ما كان رأينا فى أهمية الأسئلة من أمثال « من أين نأتى ؟ » أو « إلى أين نذهب ؟ » ، فإن السؤال عما ينبغى أن نفعله خلال حياتنا هو سؤال عملى تماما . فمسألة ما يتعين علينا أن نفعله بأيامنا وما ينبغى أن نحاول صنعه بحياتنا ، هى فى نظر الناس جميعا أشمل الموضوعات العملية وأعظمها أهمية . قد يكون المثقفون وحدهم هم الذين يرون جدوى فى البحث النظرى حول طبيعة الحقيقة النهائية ، ولكن الناس جميعا ، حتى أقلهم حظا من الثقافة ، يجدون أنفسهم أحيانا منغمسين فى مجادلات عنيفة حول طبيعة الحياة الخيرة ، وما إذا كان من واجبهم أن يفعلوا هذا أو ذاك . وإذا كنا موقنين بأن التفلسف أمر لا مفر منه ، فإن الأمر الأكثر من ذلك يقينا هو أنه ليس ثمة مهرب من ضرورة اتخاذ قرارات أخلاقية على الدوام . وفى هذا المجال يكون

الدور الأكبر للفيلسوف هو أن يجعل هذه الفرارات عاقلة ومنطقية ومرضية بقدر الامكان . وتسكل محاولة جعل هذه الفرارات على هذا النحو موضوع « علم الأخلاق » .

وهناك مشكلات أخرى عديدة تنتمى الى أسرة الفلسفة الكبيرة ، بعضها له من الأهمية ما يستحق معه أن نفرد له فصلا مستقلا فى الصفحات التى ستأتى فيما بعد . فسوف تقتضى مشكلة الحقيقة والمشكلات المعقدة المتعلقة بعلم الجمال اهتماما خاصا ، ما دامت تنطوى على مشكلات تتعلق بالفلسفة ككل . ومع ذلك فالأفضل أن نرجى أية اشارة الى هذه المشكلات حتى نكون متاهبين تماما لبحث ما تنطوى عليه من صعوبات ؛ اذ أن أى تقديم موجز لهذه المشكلات قد يبعث فى القارئ مزيدا من الحيرة ، بدلا من أن يساعده على فهمها .

هدف الفلسفة

لا بد أن يكون قد اتضح لنا الآن أن المهمة التى يأخذها الفيلسوف على عاتقه ليست مهمة هيئة أو هدفا متواضعا . فالفيلسوف - كما أحسن أفلاطون التعبير عن مهمته - هو من يشاهد كل زمان وكل وجود . وهو اذ يتخذ من المعرفة كلها ميدانا له ، ومن التجربة بأسرها مادة خاما لبحثه ، يهدف الى وضع مركب لا يخرج عنه أى وجه للوجود ، أو أى جزء من الفكر ، أو أية ذرة من الواقع . وعلى ذلك فكل شئ فى الكون داخل فى نطاق التجربة البشرية ، يدخل أيضا فى نطاق الفلسفة . وكل ما يمر بنا ، أو يؤثر فىنا أو يترك أى أثر فى وعينا ، يهم الفيلسوف . وهو لا يستطيع أن يقبل أى مثل أعلى أقل من تكوين صورة شاملة تامة للتوحد للواقع ، وهو يقصد بالواقع عادة مجموع التجربة كلها - من ماضية وحاضرة ومستقبلية ، وفعلية وممكنة . فكل شئ ، فى كل مكان ، وحيثما حدث ، هو وقود لآلة الفيلسوف الذهنية .

أما مسألة تحديد المدى الذى يستطيع الذهن البشرى أن يذهب اليه من أجل بلوغ مثل هذا المثل الأعلى الهائى ، فلا بد لبحثنا من الانتظار حتى نعالجها فى الفصول القادمة . أما الآن فحسبنا أن نذكر أن لدى الفيلسوف شعورا واضحا كل الوضوح بأن مثل هذا المثل الأعلى لم يتحقق حتى الآن . وفضلا عن ذلك ، فقد يكون من الأفضل الاعتراف صراحة بأن هناك مفكرين محدثين كثيرين يؤمنون باستحالة بلوغ هذا الهدف . فهناك جزء كبير من النشاط الفلسفى المعاصر ، يتركز حول السؤال : ما هى قدرات الذهن ، وما هى بالضبط حدود المعرفة البشرية ؟ ولكن على الرغم من هذه الشكوك الحديثة فى قدرة الذهن البشرى على بلوغ ذلك الهدف الذى كان الفيلسوف يضعه نصب عينيه فى العصور السالفة ، فإن هذا الهدف ما زال مثلاً أعلى . ومن المؤكد أن الرغبة فى معرفة أشمل وفهم أوسع ، هى بالفعل الدافع الأساسى لوجود كل فيلسوف أصيل .

الفلسفة بوصفها نشاطا يمارسه البشر أجمعون : لا يمكن أن يكون هناك مفر من هذه المحاولة للتفكير منطقيا حول تجربتنا فى مجموعها ، ولجعلها معقولة بفدر الامكان . قد يختلف الأفراد فى درجة المعقولية التى يبحثون عنا وسط التجارب اليومية المختلطة ، ولكن لابد لكل منا ، لكى يجد الحياة محتملة ، من أن يكتشف نظاما واحكاما ما فى المادة الخام التى تتدفق الى وعينا ساعة بعد ساعة أنداء مضى حياننا . فكلنا - حتى أفلنا ثقافة أو أكثرنا سذاجة - نقوم بالضرورة بجهد لا ينقطع من أجل الاهتداء الى معنى من وراء الافتقار الظاهر الى المعنى ، ومن أجل كشف وحدة تحت التنوع السطحى ، ومن أجل فرض قدر معين من النظام على الفوضى البادية لتجربتنا الشخصية - وهذا الهدف الأخير هو أهم هذه الأهداف جميعا . وربما كان قدر كبير من هذه الجهود غير واع أو غير واضح المعالم ، غير أنه لا مفر لنا من بذلها . فبغض النظر عن عمرنا أو مهنتنا ، أو تعليمنا ، أو المدينة التى نعيش فيها ، فإن هذا الجهد يمثل الحد الأدنى من النشاط العقلى على المستوى الانسانى للوجود .

وهذا بعينه هو ما يفعله الفيلسوف بدوره . فإذا كانت الفلسفة ، كما يعتقد الكثيرون ، تمثل الحد الأقصى من النشاط العقلى ، فمن الواجب أن نستنتج أن الحد الأدنى الذى لا مفر منه ، وكذلك الحد الأقصى للفكر البشرى ، يتعلقان معا بمهمة واحدة : هى كشف النظام والمعنى فى تجربتنا التى تنساب من لحظة الى أخرى . أما الفارق الأساسى بين هذين المستويين العقليين فقد أشرنا اليه من قبل . فالفيلسوف يزاول عن وعى نشاطا يشغل وقته بأكمله ، على حين أن معظم الأذهان تزاول عن غير وعى نشاطا متقطعا . غير أنهما معا يسيران فى طريق واحد . ومن الطبيعى أن يقطع المسافر المتفرغ للسفر شوطا أبعد ، ويرى خلال الطريق أمورا أكثر بكثير ، ولكن لا مفر للثنين معا من أن يكونا رقيقى طريق . وسواء سئنا أم لم نشأ ، فلا بد لنا جميعا ، بوصفنا بشرا ، من أن نسير على نفس الدرب . أما الى أى مدى نذهب ، وما مقدار ما نهتدى اليه أثناء سيرنا ، فهذا أمر يتوقف على ذكائنا ، ومزاجنا ، وتعليمنا . ومع ذلك ، فليس لنا مفر من القيام برحلة ما .

اننا لن نحاول فى الصفحات الآتية أن نفرض على الطالب أية مجموعة من الاجابات على هذه المشكلات الكبرى للعالم الفلسفى ، بل سنحاول طوال الوقت أن نقدم أوفى موجز ممكن للاجابات الرئيسية التى صاغتها المدارس المتعددة وأقطابها الأفراد ، حتى نعين القارئ على تنظيم آرائه وتجاربه الخاصة فى كل أكثر احكاما وارضاء . ونحن لا نستطيع أن نعد القارئ بأنه سيجد فى الفصول التالية اجابات على كل الأسئلة النهائية ، ولكن أغلب الظن أن الطالب المفكر سيجد على الأقل أن ضوءا جديدا قد ألقى على هذه المشكلات العسيرة . والأهم من ذلك هو أن من المحتمل أن يجد هنا مادة خاما تساهم بدور هام فى تمكينه من صياغة وجهة نظر فلسفية خاصة به .

المصلحة النافعة

الفلسفة وجيرانها

لا بد أن يكون القارئ قد شعر ، عند هذه النقطة من دراستنا ، بشيء من الحيرة حول العلاقات بين الفلسفة وبعض الميادين الفكرية الأخرى . فمن الجائز أن كثيراً من التعريفات التي قدمناها توحى بأن الفلسفة تتداخل مع اثنين على الأقل من جيرانها ، هما : العلم والدين ، وربما تكرر عملهما بلا داع . اليس معنياً ، في المحل الأول ، بطبيعة العالم الفيزيائي وتركيب الكون ؟ اليست هذه المسائل بعينها هي موضوع اهتمام الفيزياء والكيمياء والفلك والجيولوجيا ؟ أو لم تقدم هذه العلوم اجابات كاملة ومحددة الى حد معقول ؟ وما الذي يستطيع الفيلسوف أن يفعله أكثر من ذلك - بل ما الذي يستطيع أن يريده أكثر من ذلك ؟ أما فيما يتعلق بالأسئلة العظيمة الأهمية ، المتعلقة بدور الانسان في الكون ومعنى تجربتنا ، فأى هدف يمكن أن يكون للدين سوى تقديم اجابات عن هذه الأسئلة ؟ وهنا أيضاً نتساءل : أى دفاع نستطيع أن ندافع به عن الفيلسوف وعمله ؟

في اعتقادنا أن أفضل وسيلة لاكتساب مزيد من الفهم لميدان الفلسفة ، بعد التعريف المبدئي لميدانها ، الذي عرضناه منذ قليل ، هي أن نعالج الموضوع بطريقة سلبية ونوضح ما لا تكونه الفلسفة . فمع اعترافنا بأن ميدان الفلسفة له صلات هامة جداً بالعلم والدين معا ، وبأنه يسعى الى الاتيان باجابات أساسية من نفس النوع الذي يسعيان الى الاتيان به ، فإن الفوارق بين الميادين الثلاثة مع ذلك أهم مما بينها من أوجه الشبه . فإذا استطعنا أن ننفذ الى أعماق هذه الفوارق في الغاية والمنهج معا ، لقطعنا بذلك شوطاً لا بأس به في سبيل فهم روح الفلسفة ومضمونها .

ان للفلسفة ، شأنها شأن كل ميادين النشاط البشري ، صلات وثيقة ببعض من جيرانها ، وصلات سطحية فقط بجيران آخرين . وأقرب صلاتها هي تلك التي تجمعها بالعلم من جهة وبالدين من جهة أخرى . وهناك ارتباطات أقل وثوقاً ، تجمع بين الفلسفة وبين الفن والأدب ، على الرغم من أنه لا يوجد ، كما رأينا من قبل ، أى ميدان للنشاط وأى ميدان للفكر يعد خارجاً تماماً عن نطاق البحث الفلسفي . فكل شيء يسهم في هذا البحث ، وما كان اختيارنا

للعلم والدين على التخصيص لاجراء هذه المناقشة الخاصة المتعلقة بالفلسفة الا
أن أهميتها بالنسبة للبحث الفلسفى اعظم . كذلك فان الخلط بين مجال
الفيلسوف وبين هذين الميدانين المجاورين له ، هو أكثر وقوعا من الخلط بينه
وبين أى ميدان آخر . وهذا الخلط أمر طبيعى ، وما دمننا فى الفلسفة نعالج
موضوعا قريبا كل القرب من الموضوعات التى يعالجها . وبالإضافة الى ذلك
فان المشكلات الخاصة بهذه الميادين الثلاثة تتداخل الى حد بعيد وهناك قدر
كبير من التشابه فى اللغة المستخدمة فيها . ولكن ، مهما كان هذا الخلط أمرا
طبيعيا ، فان تخليص تفكيرنا منه أمر لا بد منه لأى فهم للفلسفة . ولقد كانت
نتائج هذا الخلط خطيرة بوجه خاص فى العلاقات بين الفلسفة والدين ، وهى
العلاقات التى سوف نستهل بها مناقشتنا .

الفلسفة والدين

من أخطر العقبات التى اعترضت عمل المفكر الفلسفى خلال قرون طويلة ،
الفكرة القائلة ان الفلسفة والدين ، نظرا الى ما فى موضوعهما من تداخل جزئى
هما توأمان عقليان متلاصقان ، لا يستطيع أحدهما أن يذهب الى أى مكان دون
الآخر . ولقد كان هذا الربط مصدر متاعب للتوأم الفلسفى بوجه خاص ، اذ
أن الدين كان عادة يحتل مركز السلطة السائدة ، وبالتالي كان قادرا على تحديد
سرعة أى تقدم واتجاهه . وفى الجزء الأكبر من القرون الوسطى ، مثلا ، كانت
العلاقة الرسمية بين الفلسفة والدين تتلخص فى أن للفيلسوف الحرية فى
الوصول الى أية نتائج قد يوحى بها تفكيره - شريطة ألا تكون هذه النتائج
متعارضة مع نتائج الوحي واللاهوت المقدس . ومن الجائز أن عددا قليلا من
مفكرى العصور الوسطى هو الذى وجد فى هذا القيد من المضايقة ما قد يجده
فيه معظم فلاسفة اليوم ، ولكن من الواضح أن ذلك القيد لم يكن متمشيا مع
الحرية العقلية كما نفهمها فى وقتنا الحالى . وعلى حين أن سيطرة الدين على
الفلسفة لم تكن دائما كاملة بالقدر الذى كانت عليه فى العصور الوسطى ، فان
الكنيسة (فى فرعيها الكاثوليكي والبروتستانتي معا) لم تكن على استعداد ،
خلال الجزء الأكبر من تاريخها الطويل ، للسماح للفكر النظرى بالتنقل بحرية
فى جميع أرجاء عالم الفكر . ذلك لأن الكنيسة كانت عادة تبنى رغبتها فى أن
تقوم هى ، على الأقل ، بإصدار جوازات السفر التى تبيح القيام بأمثال هذه
الرحلات ، وبذلك تحتفظ لنفسها بسلطة البت فىمن يسمح له بالسفر
الفلسفى . والواقع أن الفلسفة لم تتمكن من التحرر من هذه القيود الا منذ أقل
من قرنين من الزمان ، حتى فى البلاد الديمقراطية الليبرالية ذاتها ، بل ان هذه
الحرية قد اكتسبت ، فى مجالات معينة ، منذ وقت يذكره أناس مازالوا أحياء .
ولما كان هذا الاستقلال قد اكتسب بعد كفاح مرير ، فمن المنطقى أن تنظر اليه
جماعة المشتغلين بالفلسفة على أنه أهم الحريات المدنية ، وأن تعدد جديرا بأن
يحفظ باى ثمن .

صعوبة المحافظة على الاستقلال : على الرغم من أن الفلسفة قد وصلت آخر الأمر الى موقف تستطيع أن ترفض فيه الاعتراف بأى واجب نحو العقيدة ، أو قبول أى مركز خاضع لها ، فقد أتت أوقات كان الفيلسوف يبدو فيها كما لو كان قد قفز من المقلاة الى النار . ففى صراعه للتحرر من سيطرة الدين ، كان طبيعيا أن يتحالف مع العالم ، الذى مر بتجربة مشابهة لتجربة الفيلسوف الى حد بعيد قبل حصوله على استقلاله . وفضلا عن ذلك فإن النمو الرائع للعلم خلال الفترة التى كانت الفلسفة فيها تكافح فى سبيل استقلالها ، كان أحيانا يشعر الفيلسوف بخشوع مفرط ، بحيث اتجه فى أحيان معينة الى ربط تفكيره بذيل « طيارة » العالم ربطا أوثق مما ينبغى . وسوف يتضمن الفصل التالى مزيدا من المعلومات عن هذا الموضوع الممكن من الفلسفة للعلم . ولكن مهما تكن حقيقة هذا الخطر ، فإن المشكلة الرئيسية ، من الوجهة التاريخية ، كانت المحافظة على التأمل الفلسفى متخلصا من القيود اللاهوتية . لذلك سنبدأ تحليلنا للارتباطات بين الفلسفة وجيرانها ببحث علاقاتها بالدين .

الفروق بين الفلسفة والدين

الفارق الأول - الموضوع :

تختص الفلسفة ، شأنيا شأن الدين ، بوضع اجابات على أسئلة نهائية معينة . والأسئلة التى يشترك فيها الميدانان بوضوح هى أصل الانسان ومصيره ، وعلاقته بالكون الذى يعيش فيه ، وطبيعة الله . وعلاقة الانسان بالله ، وخلود النفس ، وحرية الارادة ، وعلاقة السلوك الانسانى بالسعادة الانسانية . ولا شك أن اشتراك الميدانين ، من حيث الموضوع ، فى مثل هذه المشكلات الكبرى ، يكفى فى ذاته لكى يجعل الميدانين يتداخلان تداخلا جزئيا . ومع ذلك ، فهناك على الأقل أربعة أمور تفصل بين الميدانين فصلا أوضح بكثير . فمن الملاحظ أولا أنه ، بينما نجد أن جزءا كبيرا من الموضوعات التى يبحثانها مشترك بينهما ، فإن جزءا كبيرا منها مختلف أيضا . فالفلسفة مثلا تتعمق فى مشكلة قدرة الذهن على معالجة تجربته معالجة كافية . أما الدين فيحل هذه المشكلة عادة بافتراض مصدرين للمعرفة ، هما العقل والايمان ، ولا يحلل قدرات أى منهما على أى نحو من الدقة التى تحللها بها الفلسفة . كذلك فإن الفلسفة أكثر اهتماما بالمشكلات العلمية وشبه العلمية ، كأصل الكون المادى وتاريخه وقوانينه وتركيبه العام ، وأصل الحياة وتطورها ، وطبيعة العلية ، وما الى ذلك . ويمكن القول بوجه عام ان مجال نشاط الفيلسوف أوسع من مجال نشاط رجل الدين ، ومن ثم فإن المشكلات التى يعالجها الفيلسوف تشمل نطاقا أوسع بكثير . وعلى أية حال ، فمن الانصاف أن نقول انه بينما الاثنان يبدآن بكثير من المشكلات المتماثلة ، فالأرجح أن يظل الفيلسوف ، بعد مضي وقت طويل من اهتمام الفكر الدينى الى اجابات مرضية ، يناضل بعنف فى سبيل الاهتمام الى ما يعدمه « حلولا أفضل » لنفس المشكلات . والمقصود بهذه الحلول الأفضل ، اجابات أدق وأشمل . وبهذا تكون الفلسفة ميالة الى النظر الى الأذهان

الدينية على أنها معرضة لقبول حلول أسهل مما ينبغي . وأخيراً فأغلب الظن أننا فى أية لحظة نرقب فيها الفيلسوف وهو يعمل ، سنجده يناضل لحل مشكلات لا تهم اللاهوتى الا بطريق غير مباشر ، ان كانت تهمه على الاطلاق . أى ان الفلسفة ، بوجه عام ، تتجاوز اللاهوت فى نطاقها ومدى تحليلها لأية مشكلة تبحثها .

الفارق الثانى - المناهج :

والفارق الثانى بين الميدانين مرتبط بالأول ، وهو متعلق بالمناهج التى يستخدمها كل منهما . فالدين ، كما رأينا منذ قليل ، يقبل قضايا معينة على أنها موضوعات للإيمان - أى يقبلها تصديقاً - على حين أن الفلسفة لا تقبل ذلك . ولعل من المفيد - دون الدخول فى استطراد طويل نناقش فيه منطق الإيمان أو سيكولوجيته - أن نشير بإيجاز الى معنى «الإيمان» مادام هذا اللفظ يستخدم عادة فى الدوائر الدينية والفلسفية معا . فاللفظ ، فى معناه العادى ، يدل على قبول رأى أو مذهب على أنه ينطوى على حقيقة لا تستمد من المصادر الحسية أو من العمليات العقلية . ويعد ذلك المذهب عادة ذا أصل من نوع الهى أو خارق للطبيعة ؛ فهو نتيجة «لروحى» ، الذى يدل بدوره على أية وسيلة يتلقى بها الإنسان مباشرة اتصالاً من العالم الخارق للطبيعة . وقد يكون هذا المصدر كتاباً (كالكتب المقدسة) ، أو أحاديث نبوية ، أو تجارب صوفية من نوع ما . ومع ذلك فلا بد أن يكون الوسيط المباشر للروحى انساناً ما ، ولكن قدرته على أن يكون حلقة اتصال بين الله والناس العاديين تؤخذ بدورها على أنها موضوع للإيمان .

ومن الصحيح بالطبع أن المفكر الدينى يستخدم المنطق والعقل ، ويحرز فى ذلك نتائج رائعة ، عند شرحه لتفاصيل هيكل التفكير الدينى ، غير أن المنطق والعقل يستخدمان هنا لاضافة أدلة عقلية الى ما يقبله هو ، مع سائر المؤمنين ، على أساس الإيمان . وفى معظم حالات التفكير الدينى ، نجد أنه اذا ظهر تعارض أو تناقض بين وحي «الإيمان» وثمار «العقل» ، فإن الأخيرة تخضع للأولى ، وتخلي استنتاجات العقل مكاناً لمشاعر الرضا التى يستطيع الإيمان بعثها فيها . أما فى الفلسفة فإن للعقل والمنطق دوراً رئيسياً . والفيلسوف على استعداد تام (بل هو حريص كل الحرص) على صياغة نظرة الى العالم ترضى مطالب الرأس والقلب معا ؛ أما اذا لم يكن هناك مفر من التضحية بأحدهما ، فهو فى الأغلب يضحى بأشواق القلب .

الفلسفة والعقل : كل هذا يعنى أن الميل الطاغى للفيلسوف إنما هو الميل الى المعرفة ، مهما يكن الثمن : فإذا ما أدى بحثه وراء المعرفة والفهم الى تفسير للتجربة يوازى تفسير معظم الأديان ، كان ذلك أفضل . أما اذا أدى استدلاله بمنطق محكم الى نظرة للعالم لا تكون لحياتنا فيها من غاية أو قيمة الا ما نستطيع تحقيقه بجهودنا الخاصة فى عالم غير شاعر بوجودنا ولا مكترث بسعادتنا ، فليكن

الامر كذلك . أى ان الفيلسوف يبذل كل جهد للسير وراء العقل الى أية نتيجة يؤدي اليها . وهو يسعى ، بقدر ما فى البشر من طاقة ، الى مجازاة العالم وتجاهل نزوعه الانفعالى خلال بحثه عن الحقيقة . وفى ذلك يقول برتراند راسل : « ان لب النظرة العلمية هو رفض النظر الى رغباتنا واذواقنا واهتماماتنا على انها تمدنا بمفتاح فهم العالم » (١) . وبينما الفيلسوف لا يحقق دائما هذا المثل الأعلى الصارم بنفس الكمال الذى يتعين على العالم أن يحققه به ، فان تفانيه من أجله ، بوصفه مثالا أعلى ، يفيد فى التمييز بين نشاطه وبين نشاط المفكر الدينى .

ويذكر مؤلف الكتاب أنه سمع ذات مرة سيدة متقدمة فى السن طيبة النوايا ، تسأل فيلسوفا صارم الذهن : « ولكن ألا تستطيع ان تقنع نفسك عقليا بمثل هذا الايمان ؟ » فكان جوابه الفورى : « اليس ما تعنيه هو : ألا أستطيع أن أبرر لنفسي (٢) هذا الايمان ؟ » وهو يعنى بذلك عمل نفس الشيء الذى يحرص العالم والفيلسوف معا كل الحرص على تجنبه - ألا وهو ترك انفعالاته ، ورغبته البشرية الطبيعية فى العيش فى عالم ملائم لنا ولغاياتنا ، تؤثر فى النتائج التى يتجه اليها استدلاله . فمهما تكن ضروب الارضاء الأخرى التى قد تتيحها الحياة للفيلسوف ، فلا بد له من أن يكتسب الرضا العقلى قبل كل ما عداه . وبينما بعض الأشخاص يرون أن أى مفكر يضع رضا العقل فى مرتبة أعلى من رضا القلب ، لا يكاد يكون بشرا ، فان الفيلسوف يرى ان أى موقف مخالف لذلك لا يمكن أن يكون جديرا بكائن مفكر .

وهناك مشهد معين فى احدى التراجيديات اليونانية القديمة ، يمكن ان يبصرنا بطبيعة هذا المسعى الفلسفى . فى هذا المشهد يعود أجاكس ، وهو أحد أبطال الجيش اليونانى فى حربه الطويلة ضد الطرواديين ، ولكنه بطل يتسم بشيء من الغباء ، يعود الى داره بعد سقوط طروادة ، وهو يتيه فخرا وخيلاء بفتوحاته فى ساحة الوغى . وفى آخر الأمر ، تشعر آلهة الأولمب المتسامحة ذاتها بالسأم من غروره ، وتدبر له عقابا مناسبا ، وفى ذات يوم تسلبه الآلهة عقله بحيث يضطر الى مهاجمة قطيع من الغنم ، وذبح الكثير منها متوهما انه ما زال يقاتل أهل طروادة . وعندما يستعيد رشده ، يكون قد أصبح موضع سخرية اليونان بأسرها : فما هو ذا أجاكس ، المحارب المغوار ، يقضى وقته

(١) برتراند راسل : « العلم والحضارة Science and Culture » فى

كتاب « التصوف والمنطق Mysticism and Logic » .

(٢) يلاحظ أن المعنى الكامل لهذا الحوار لا يتضح الا فى الانجليزية ، حيث

تقابل كلمة « تقنع نفسك عقليا » لفظ rationalize myself into وكلمة

« أبرر لنفسي » لفظ reason yourself into ، واللفظان الانجليزيان

(المترجم)

مشتقان من أصل واحد .

الآن فى ذبح الغنم ! على أن مثل هذه السخرية أمر لا يحتمل فى نظر شخص لديه دوافع أنانية قوية كهذا البطل السابق . لذلك قرر أجاكس ، بعد امعان الفكر فى موقفه ، أن يعتمد الى الانتحار - وهو الحل التقليدى لمثل هذه المشكلة . فأخذ يشحذ سيفه الذى أصبح الآن مدنسا ، ثم تريت لحظة أخيرة محاولا أن يفهم ما الذى حدث له بحيث جعل مكانته كبطل تنحط الى هذا الحد المؤسف . وقبل أن يغمد سلاحه فى نفسه يهتف صارخا للآلهة المنتقمة : « النور ! النور ! يا ليتنى أموت فيه ! » فى هذه اللحظة الأخيرة من حياة أجاكس ، ارتفع الى المستوى الذى يحاول الفيلسوف أن يعيش فيه فى كل الأوقات : فالشوق الى المعرفة قد سما فوق كل شوق آخر ، وهو قد رأى أن الموت يغدو أقل مرارة واذلالا لو أمكن أن يقترن بالفهم .

التضاد مع الموقف الدينى : ليس فى وسع الدين أن يقدم نظيرا لهذا الموقف الفلسفى . فالهدف الأول لكل عقيدة تقريبا هو اعطاء أتباعها احساسا بالسلام والانسجام . وأفضل وسيلة تحقق بها هذا الهدف هى أن تفترض عالما يكون فيه للفرد قيمة وغاية ، ويكون فيه لحياته معنى لشيء أو لشخص غيره هو ذاته وغير المقربين اليه . فاذا لم يستطع رجل الدين أن يجد اسبابا عقلية لهذا الاعتقاد ، فانه يجعل العقل خاضعا ، ويهيب بالايمان أن يمد به بالاقنناع الذى يفتقر اليه . وعلى قدر ما يطلب الفيلسوف رضا عقليا ، يطلب الشخص المتدين رضا انفعاليا . وكل نوع من الذهنين تملكه الحيرة عادة حين يجد الآخر قائما بهذا المستوى فى الرضا ، وكل منهما يجد فى الطرف الآخر ، فى أغلب الأحيان ، شخصا ينظر اليه شذرا .

الاختلاف الثالث - المسلمات المبدئية :

والعامل التالى الذى يفيد فى التفرقة بين هذين الميدانين الكبيرين يتبع العاملين اللذين أوضحناهما عن كثب . هذا العامل هو درجة التسليم التى يأخذ بها كل منهما قبل بدء عملياته العقلية . وهذا يشمل المسلمات والمصادرات وشتى أنواع الأفكار المفترضة .

وفى الفلسفة مثلا يبذل جهد كبير لتجنب التسليم مقدما بأى شيء ما لم يكن ضروريا ضرورة مطلقة ، بل ان الفيلسوف يبذل جهدا أعظم للاحتراس من المسلمات الخفية أو اللاواعية . ويشعر الفيلسوف بأن وجود مسلمات غير معترف بها هو احدى العقبات الكبرى فى وجه التفكير الواضح ، ومن ثم فهو يسعى على الدوام الى تطهير فكره من أى اثر لها .

مشكلة الله بوصفها مثلا : فلنضرب لذلك مثلا من التضاد بين موقفى كل من الميدانين من مشكلة الله . فاللاهوتى قد يخصص مجلدات لمناقشة طبيعة الله ، وعلاقاته بالكون والنفس البشرية الفردية ، الخ . ولكن مهما طاللت مذاقته ، ومهما تكن دقة تحليله لفكرة الله ، فان هذا كله يرتكز على أساس افتراض أن الله موجود . وحتى عندما يشتمل التحليل اللاهوتى على ما يسمى

بأدلة عقلية على وجود الله ، فأننا نجد دائما اقننا انفعاليا بهذا الوجود ، هو أهم بكثير من أى اثبات مبرهن عليه عقليا . فهناك شيء واحد مؤكد على الأقل فى نظر المفكر الدينى ، مهما تكن الصفات الايجابية أو السلبية لله ، وسواء اكان مشخصا أم غير مشخص ، وأيا ما كان دوره فى أمور البشر : هذا الشيء المؤكد هو أن الله موجود . فهو يوجد على نحو ما ، وفى مقر ما (١) . ومعظم اللاهوتيين يعترفون صراحة بأن الله ، هو المسلمة الكامنة من وراء كل تفكير لهم . أما المؤمن العادى فقلما يكون شاعرا بأنه يأخذ وجود الله ، دون أن يشعر ، قضية مسلما بها فى أى تفكير يقوم به حول هذا الموضوع . وبالاختصار ، فبينما اللاهوتى يعترف عادة بمسلمته الأساسية فان الذهن المتدين الأقل ثقافة نادرا ما يعترف بذلك .

موقف التجرد فى الفلسفة : يتميز موقف الفيلسوف ، على خلاف موقف التفكير الدينى بمستوييه السالفى الذكر ، بأنه موقف تجرد ونظر خالص . فهو يرى أن مسألة الله بأسرها ، من حيث وجوده ، ومن حيث طبيعته معاً ، هى مسألة مفتوحة تماما . فالفلسفة لا تعرف « أمورا مقدسة » لا يمكن الاقتراب منها . والمفكر الميتافيزيقى لا يشعر عند معالجته لمفهوم الكائن الاسمى بخشوع يزيد على ما يشعر به ازاء أية مسألة أخرى من تلك المسائل القصوى التى يحار لها ذهن الانسان . وان من أول ما يتعلمه دارس الفلسفة ، أن نفس وجود ميدان الفلسفة هذا — بوصفه نشاطا عقليا له دلالة — يتوقف على حقنا فى مناقشة أية فكرة ، أو أى تصور ، أو قيمة ، أو قانون ، أو نشاط ، أو نظام داخل فى نطاق التجربة البشرية . وكما يقال أحيانا على سبيل المزاح ، فحتى الله نفسه ينبغى « أن يقدم أوراق اعتماده أمام مدخل مدرج الفلسفة » .

هذا الموقف النظرى المتجرد الذى تقفه الفلسفة ، يجعل النتائج التى يصل اليها الفيلسوف أقل تعرضا للاشتغال على مسلمات خفية . فهو يختبر تفكيره ويعيد اختباره مرارا ، لكى يتأكد من عدم تسلل أية مصادر لم يعترف بها ، أو أى افتراض سابق ، فى لحظة لم يأخذ فيها حذره . والحالة المثلى هى تلك التى يبدأ فيها تفكيره دون أية مسلمات فيما عدا ما هو ضرورى تماما لمزاولة هذا النشاط الفكرى . وهو يتمنى لو أمكن انقاص هذه المسلمات الى اثنتين أو ثلاث ، كوجوده الخاص مثلا ، ووجود العالم الخارجى ، ووجود نوع من علاقة

(١) فى الأصل الانجليزى somewhere ، وهى كلمة تدل على « الموضع » أو « الجهة » . وعلى أية حال فاستخدام المؤلف لها لا يدل على أنه غافل عن الحقيقة اللاهوتية المعروفة من أن الله ليس له مكان . والأرجح أن المقصود بهذا اللفظ هو الإشارة الى احتمال كون الله اما فى العالم واما فى النفس البشرية ذاتها .

(المترجم)

المعرفة أو التجربة بينهما . وبينما أنه من المشكوك فيه أن يستطيع كل فيلسوف أن يدعى صادقاً أن عتاده العقلي قد أنقص في الأضل إلى هذه العناصر أننى لا تقبل مزيداً من النقصان ، فانه يدعى عادة أنه بذل جهداً واعياً للكشف عن جميع المسلمات - وضمنها تلك المسلمات التى لا غناء عنها ، كهذه التى تحدثنا عنها .

الفلسفة وحقائق الدين « الواضحة بذاتها » : ينطبق ما قلناه عن فكرة الله على جميع المصادرات الأخرى التى يبنى عليها أى مذهب فى الفكر الدينى . فكثير من الأديان ، مثلاً ، تبدأ بنائها اللاهوتى بمجموعة معينة من « الحقائق الواضحة بذاتها » . هذه الحقائق لا تتعلق عادة بوجود الله وحده ، وإنما تتعلق أيضاً بقدرته الشاملة ، وعلمه المحيط ، وحضوره فى كل شىء ، وخيره المطلق ، ودوره بوصفه خالق الكون ، الخ . وقد تبدر القضايا الإيجابية المتعلقة بهذه المسلمات كلها ، فى نظر المؤمن ، أوضح فى حقيقتها من أن تحتاج إلى برهان ؛ فبى تبدو « واضحة بذاتها » . ولكنها لا تبدو كذلك فى نظر الفيلسوف . فكلمة « واضح بذاته » تمثّل تحدياً له . وبمجرد أن يرى هذا اللفظ أو يسمعه ، نراه ميلاً إلى أن يقول : « قف عندك ! ان « الواضح بذاته » ليس بالصفة التى يمكن إطلاقها بمثل هذه السهولة . فما الذى تعنيه بها حقيقة وفى نظر من تكون قضيتك واضحة الصحة إلى حد لا تحتاج معه إلى دليل ؟ » وبلى ذلك عادة مقارنة بين القضية موضوع البحث وبين بعض الأمثلة الكلاسيكية للوضوح الذاتى ، كتلك التى تتمثل فى البديهيات الكامنة وراء هندسة اقليدس . ومن هذه النقطة تنتقل المناقشة بالطبع إلى بحث كذلك الذى يقوم به الرياضيون المحدثون أحياناً ، حول الوضوح الذاتى لهذه الأمثلة الكلاسيكية ذاتها . وقد يودى ذلك منطقياً إلى تحليل لمفهوم الوضوح الذاتى بأسره ، وأهميته بوصفه مصدراً للمعرفة ، وعلاقته بمشكلة البرهان ، وما شابه ذلك . ولكن المفكر الدينى يكون خلال هذا الوقت قد انتقل دون شك إلى ما يعتقد أنه بحث فكري أعظم جدوى ، مقتنعاً بأن هناك من الأفراد الذين سيقبلون قضايا « الواضحة بذاتها » على أنها واضحة بذاتها حقاً ، ما يكفى لجمع حدينه اليهم ممكناً .

الاختلاف الرابع - الأهداف :

والفارق الرئيسى الأخير بين الفلسفة والدين يكمن فى هدفهما أو غايتهما القصوى . وهذا يؤثر بطبيعة الحال فى الموقف العقلي الذى يبدأ به نشاط من يمارسونهما كما يؤثر فى المناهج التى يستخدمونها . ولقد ذكرنا من قبل أن أول شوق للفيلسوف هو شوقه إلى المعرفة ، دون أن يهتم إلا قليلاً بالثمن الذى يكلفه بلوغ هذه المعرفة ، ودون أن يهتم إلا أقل من ذلك بانسجامها أو عدم انسجامها مع آماله وأمانيه البشرية

المتأصلة فيه بعمق . ومن جهة أخرى فقد رأينا أن الهدف الأول للدين هو إعطاء احساس بالأمان والطمأنينة « لا يستطيع العالم أن يعطيه إيانا أو ينتزعه منا » . وهكذا يتضح لنا أن للدين هدفاً عملياً أكثر من الفلسفة - وذلك على الأقل من وجهة النظر المباشرة . كذلك يتضح أن الدين يكون على الأرجح أهم في حياة عدد من الناس يزيد كثيراً على أولئك الذين يمكن أن تمسهم الفلسفة ولو من بعيد . وبطبيعة الحال فإن من يكرسون حياتهم للعمل الفلسفى يسارعون دائماً بتأكيد أن الدافع الى المعرفة لا يقل تأصلاً فى الانسان عن الرغبة فى الأمان والطمأنينة الروحية . ولكن على الرغم من أن الدافعين قد يكونان سواء فى أهميتهما ، فإنه لا يترتب على ذلك القول بأنهما موجودان بنفس القوة لدى الناس جميعاً . فمعظم الأشخاص يرون أن الوعد الذى يقدمه اليهم الدين أقوى جاذبية بكثير . وهم يشعرون بضرورة حصولهم على ضمان بأن الحياة جديرة بأن تعاش ويؤمنون بأن الدين قادر على أن يعطيهم هذا الضمان على نحو أيسر مما تقدر عليه منافسة الدين (أى الفلسفة) . ذلك لأن الفلسفة لو استطاعت تقديم مثل هذا الضمان ، فإن ذلك لا يكون عادة الا بعد تفكير طويل مضمّن .

وبالاختصار ، فعلى الرغم من أن الفيلسوف قد ينتفع من أنظاره الميتافيزيقية فى صياغة فلسفة للحياة تصلح للتطبيق عملياً (وبذلك يحقق نفس النتيجة « العملية » التى يحققها رجل الدين) ، فإن معظم الناس يدركون أن الفلسفة تهتم بالنظر أكثر مما تهتم بالعمل . وهم يعتقدون أن الفيلسوف سيواصل تأملاته بنفس الاصرار سواء أدت الى نتائج عملية - أو الى « أية » نتائج - أو لم تؤد اليها . أما المفكر الدينى ، حتى اذا كان تفكيره يكتسب طابعاً لاهوتياً تجريدياً فى بعض الأحيان ، فإن هدفه الأول يظل دائماً إيجاد الأساس العقلى لنشاط عملي الى أبعد حد : هو بلوغ سلام الروح وطمأنينة القلب .

الفلسفة والعلم

كانت علاقات الفلسفة بجارها الآخر الكبير أكثر توافقاً وتعاوناً ، فى عمومها ، من علاقاتها بالدين . فعلى الرغم من الاتهامات المتبادلة والمناقشات العائلية المعتدلة التى كانت تحدث من آن لآخر ، فقد عاشت الفلسفة والعلم معاً كما تعيش الأم مع ابنها الذكى . وقد ارتكب كل منهما خطأ التعصب الجأمد فى اللحظات التى لم يكن منتبها فيها ، كما كان العلم يعيب على الفلسفة أحياناً - كما يفعل كل الأبناء - أنها أم متمسكة بأساليب وأفكار عفى عليها الزمان ، أو تتدخل فى الحياة المستقلة لجيل أصغر من جيلها . ومن جهة أخرى فقد كان رد الفلسفة هو انتقادها لكثير من المسلمات والأدوات العقلية التى يستخدمها العلم . كما أنها أبدت قلقاً ملحوظاً من أن يرتكب ابنها ، فى لحظة

طيشر ، خطأ « رمى الطفل الوليد مع ماء المستحم » (١) وذلك بأن ينظر الى اوجه التجربة البشرية التي لا يمكن دراستها في المعمل على أنها غير ذات جدوى (بل غير حقيقية) . ومع ذلك فقد كانت العلاقة بين الاثنين ، عموما ، علاقة احترام متبادل . وقد ازداد ذلك ظهورا منذ رد الفعل على المنالية الألمانية المطلقة ، عندما اضطرت الفلسفة ذاتها الى الاعتراف بخطأ محاولة الاغراق في النظر الميتافيزيقي على نحو مستقل عن العلم . ولما كانت الأزم قد اعترفت بأى خطأ سابق ارتكبته في هذه المسألة ، فإن الابن قد استعاد الاحترام الذى فقدته مؤقتا . وأصبح الوضع الحالى هو أنه ، مع اضطرار الفلسفة الى أن تعتمد على ابنها ، وهو العلم ، اعتماداً كبيراً في معيشتها ، فإن اخلاصه لها قد بلغ حدا جعله لا يشكو منها - على شرط أن تعترف بالطبع بمصدر دخلها ، وألا تحاول أن تتجاوزها في الانفاق على نفسها ، بأن تنسب الى النظريات غير المبرهن عليها ، أو للأنظار الفلسفية الخالصة ، سلطة علمية .

العلاقة المزدوجة بين الميدانين : يمكننا ان نصف العلاقة بين الميدانين - بلغة أدق - بأنها علاقة مزدوجة . فقد تحدثنا في الفصل الافتتاحي عن النشاط المزدوج الذى تقوم به الفلسفة ككل ، وأوضحنا ان عمل الفيلسوف قوامه التحليل والتركيب . ولقد أصبح الفارق بين هاتين النوظيفتين الفلسفتين المتكاملتين أوضح ما يكون فى علاقتهما بالعلم ؛ اذ أن نمو العلم هو الذى قام بالدور الأكبر فى ضمان السيطرة للنشاط التحليلي للفلسفة فى السنوات الأخيرة . وفضلا عن ذلك ، فإن هذا التحليل هو الذى يقرب الميدانين بقدر الامكان ، ويولد أكبر قدر من الاحترام المتبادل بينهما . ومع ذلك ، فلما كانت الوظيفة التحليلية الأعمق هى فى الوقت ذاته أكثر تخصصا وأبعد عن التجربة العقلية لمعظم الطلاب ، فقد رأينا أن من الاحكام التأمل أولا فى العمليات التركيبية للفلسفة . ولما كان هذا النشاط الفلسفى هو فى الوقت ذاته الاقدم عهدا ، فإننا حين نبدأ بحثنا به انما نساير التاريخ العام للفكر .

العلم بوصفه تخصصا

فى الوقت الذى بدأ فيه ما نسميه الآن « بالعلوم » تغادر لأول مرة بيت أمها الفلسفة وتكون لنفسها حياة خاصة بها ، لم تكن التقسيمات المحددة

(١) المقصود من هذا المثل ، حرفيا ، أن يخطئ المرء وهو يحاول أن يلقي بماء حوض الاستحمام بعيدا ، فيلقى معه بالطفل الوليد الموجود فيه أيضا . والمثل ينطبق على الحالة التى يتحدث عنها المؤلف ، والتى يحاول فيها العلم تطهير نفسه من الشوائب ، فيبالغ فى ذلك الى حد استبعاد أعمق ما فى التجربة البشرية ، مع تلك الشوائب التى أراد التخلص منها .

(المترجم)

المعالم ، والقائمة الآن ، قد عرفت بعد ، بل ان لفظ « العلم » ذاته لم يكن موجودا . بل ان تلك الدراسات الغامضة التي كانت لا تزال فى مهدها ، كانت تجمع معاً تحت لفظ « الفلسفة الطبيعية » . وكان الرواد الأوائل فى هذا الميدان أكثر انشغالا بمعالجة مشكلات محدودة ، من أن يهتموا ببيان حدوده المنتظرة أو بإدراك أنه قد يحدث شقاق بين المطالبين بأجزاء معينة من الأرض الجديدة التي لم يكن قد تم مسحها . ولقد كان الموقف مشابها لموقف رواد الحدود الأمريكيين ، اذ أن انشغال المستوطنين الأوائل بقطع أشجار فردية كان أعظم من أن يترك لهم مجالا للاهتمام بحجم الغابة ، وكان الجزء الصغير من الأرض التي يطالبون بها لأنفسهم يشغلهم الى حد لا يعاون معه لو أن جارا لهم اجتث بعض الأشجار فى الأجزاء الأبعد من ذلك . ولم تبدأ التقسيمات التي نعرفها الآن فى الظهور الا بعد أن أصبحت الأجزاء المتباينة لأرض العلم مطروقة ولو جزئيا . ولقد ظهرت عندئذ عدة خطوط تقسيم طبيعية ، ولا سيما حول التمييز الشائع بين العلوم « الفيزيائية » و « البيولوجية » . وفيما بعد ، نمت العلوم الاجتماعية ، وادعت لنفسها الحق فى أن تطلق على نفسها اسم العلوم ، بحيث أنه لا يوجد اليوم الا القليل من أوجه النشاط البشرى العقلى الذى لا يظهر فيه تأثير وجهة النظر العلمية ، وربما طريقته الأساسية فى التنظيم .

ولقد أدى تقسيم « الفلسفة الطبيعية » الى كثير من الميادين شبه المستقلة ، الى مكاسب كثيرة ، وإلى بعض الخسائر . أما التقسيم ذاته فكان شيئا لا مفر منه . وفى أواخر القرن الخامس عشر ، كان فى استطاعة عبقرية شاملة مثل ليوناردو دافنشى أن يلم الماما كافيا بكل علوم عصره ، وأن يقوم ببحوث أصيلة فى كثير منها . وحتى عند نهاية القرن الثامن عشر كان فى استطاعة جوته أن يقوم ببحوث فى كثير من العلوم غير المرتبطة ، الى جانب كونه سياسيا بارعا ، وأعظم شعراء الأمة الألمانية . غير أن هذا النطاق العقلى أصبح اليوم مستحيلا من الوجهة العملية ؛ ذلك لأن كلا من أقسام العلوم ، بل كثيراً من الأقسام الفرعية ، قد أصبح من التعقيد والتفصيل الى حد صار لا بد معه من قضاء سنوات من التحصيل من أجل استيعاب أى واحد منها . ولا بد ، عادة ، من أجل الاسهام بأى نصيب أصيل فى الميدان ، من احتفاظ المرء بوحدة الهدف طوال حياته ، بالإضافة الى قدر من التخصص لا يكاد يكون من الممكن أن يتصوره الأشخاص الخارجون عن نطاق العمل . وفى العصور الحديثة أصبح التخصص هو القانون الأول للتقدم العلمى .

وحتى عندما يكون الهدف من بحث العالم هو الوصول الى نوع من التعميم الشامل الذى يجمع بين نتائج بحوث كثير من الأذهان المختلفة فى وحدة مركبة ، فإنه يكاد يكون من المحتم أن تكون التجارب الفاصلة والأساليب الخاصة اللازمة لإثبات هذا التعميم الجديد ، بمثابة انتباه شديد التركيز على مجالات فى الطبيعة تتزايد ضيقا . والواقع أن التجربة الفاصلة التي تستخدم

عادة فى تحقيق أى فرض جديد ، تمثّل عادة طريقة فى السيطرة والتحكم فى عملية معينة ، تتميز بأنها أكثر تخصصاً وتمصيلاً مما تم من قبل .

مثال من الفيزياء فى أوائل عهدها : نستطيع أن نجد مثلاً طيباً لهذا التخصص المركز فى البحوث التى قام بها جاليليو وهو يضع أسس علم الديناميكا حوالى عام ١٦٠٠ . فقد كان المعتقد قبل تجاربه أن كل الأجسام المادية تتميز بأنها خفيفة أو ثقيلة فى ذاتها ، وبأن سرعة ارتفاعها أو سقوطها تتوقف على وزنها الكامن ، مادام الافتراض السائد هو أن الأشياء « تبحث عن مقارها الطبيعية » بقوة تتناسب مع ما قد يكون فيها من خفة أو ثقل كامن (١) . ولكن جاليليو لم يكن ليقتنع بهذه الفيزياء الأرسطائية الغامضة المضللة ، وكان يبحث عن صياغة أدق لقوانين سقوط الأجسام (وهو التحديد الذى حاول الفلاسفة السابقون الوصول إليه) ، وإنما تكتفى ، بدلاً من ذلك ، بأن تعبر بدقة واحكام عن طريقة سقوطها .

كان جاليليو يعلم أن الجسم الساقط يتحرك خلال المكان بسرعة تتزايد باطراد ، ومن هنا فقد كانت المشكلة الحقيقية هى تحديد معدل هذه الزيادة ، وخاصة بالنسبة الى العوامل الأخرى المتضمنة فى الموضوع . وبعد بداية باطلة (مبنية على فرض يؤمن به الذهن العادى ، مؤداه أن السرعة تزيد بنسبة مسافة السقوط) ، اهتدى الى الفكرة القائلة أن السرعة تزيد مع زمن السقوط (لا مع مسافته) . وكانت الخطوة التالية هى تلك التى تلى صياغة أى فرض علمى : واعنى بها استنباط النتائج التى يمكننا أن نتوقع أنها ستلتزم لو كان الفرض صحيحاً ، ثم اجراء التجارب التى تعطينا نتائج محددة يمكن مقارنتها بتلك التى استنبطت من قبل (وتلك هى الخطوة الثالثة فى التجريب العلمى) . وسرعان ما اكتشف جاليليو أن التجارب المتعلقة بالأجسام التى تسقط سقوطاً حراً هى تجارب لا جدوى منها ، ما دامت السرعات أكبر من أن تقاس بالأدوات التى كانت موجودة عندئذ . واذن فقد كان لا بد من نقص هذه السرعة الى حد يتيح القياس الدقيق ، وهنا كان من الطبيعى أن تطرأ على ذهنه فكرة الحركة على سطح مائل . ومع ذلك يبدو أن جاليليو أجرى حسابات وتجارب كثيرة ليقتنع نفسه بأن قوانين سرعة الكرات التى تتدحرج أسفل منحدر هى نفسها سرعة الأجسام التى تسقط سقوطاً حراً من نفس الارتفاع العمودى . وعندما اقتنع بهذا التماثل ، كان فى استطاعته أن يبدأ تجاربه دون تحفظات . وحينما قارن نتائجه بتلك التى استخلصت بالاستنباط من فرضه (القائل أن سرعة سقوط الجسم تتناسب مع زمن السقوط) ، استطاع أن يثبت هذا الفرض .

(١) انظر : « دامبير : تاريخ العلم ص ١٤٣ Dampier : A History of Science »

وقد استخلصت الاطار العام لتجربة جاليليو من هذا المرجع نفسه .

ولقد كانت هذه التجارب الشهيرة نقطة بداية للمنهج العلمى الحديث ، وهى قد حددت الاتجاه الذى سار فيه التجريب منذ ذلك الحين . والأهم من ذلك بالنسبة الى هدفنا فى هذا الفصل ، هو أنها قد أوضحت أن جاليليو أدرك ما يعرفه كل عالم حديث ، وأعنى به ضرورة تركيز بحوثه بالاستغفال بطريقة مركزة فى مشكلات خاصة محددة بدقة ، بطريقة منهجية كاملة (١) .

مثال من الفيزياء الحديثة : والمثل الثانى للعالم بوصفه اخصائيا يركز ببحوثه فى عمل خاص محدد بدقة ، مستمد بدوره من مجال الفيزياء . وفى هذه المرة، سننتقل الى أعمال أقرب عهدا ، تمت خلال فترة الأعوام الخمسين المنتهية سنة ١٩٣٣ . أما القائم بالتجارب أ . أ . مايكلسون A. A. Michelson وهو من أعظم الثقات العالميين فى علم البصريات والفيزياء الضوئية ، وقد اشتهر بوجه خاص باختراعه مقياس النفاذ *interferometer* ، وجهوده فى سبيل اثبات أو نفي وجود وسيط حامل للضوء كالاثير الذى افترضه بعض العلماء .

كان اهتمام مايكلسون الدائم مركزا فى مشكلة التحديد الدقيق لسرعة الضوء ، وقد كرست تجربته الأولى والأخيرة معا ، وهما تجربتان يفصل بينهما ما يزيد على ربع قرن ، لهذا الموضوع (٢) . ونظرا الى أن سرعة الضوء هى من أهم الثوابت الأساسية فى الطبيعة ، فقد ظل علماء الفيزياء طوال فروع عديدة يحاولون تحديد هذه السرعة بدقة . وقد أجرى أول قياس فى عام ١٦٧٥ ، ولكن عن طريق الملاحظات الفلكية وحدها ، بحيث ان مشكلة إيجاد طريقة أرضية لتحديد أو زيادة دقة القياس الأصلية (وهو ١٨٦٠٠٠ ميل فى الثانية) ظلت قائمة . وقد اصطنع كثير من العلماء التجريبيين فى القرن التاسع عشر أجهزة مؤلفة من مرايا دائرية ومصادر ضوئية متقطعة ، غير أن تفاوت النتائج التى تراوحت بين ١٨٥٠ و ١٩٥٣ ميل فى الثانية دل على أن الحاجة الى مناهج أدق ما زالت قائمة . وقد وضع مايكلسون فى البداية تنظيما أفضل لهذا القياس عندما كان فى الخامسة والعشرين من عمره فقط ، وأتى برقم أدق الى حد ما (وهو ١٨٦٥٠٨) . وهو رقم كان يستطيع أن يضمن صحته فى حدود ٠.٠٠٠١ ٪ . ولكن المسافة التى كان يقوم فيها بقياسه كانت قصيرة نسبيا ، شأنها شأن بقية التجارب التى أجريت حول هذا الموضوع فى القرن التاسع عشر ؛ إذ لم يكن يفصل بين المرأتين سوى ٥٠٠ قدم .

(١) أنظر دامبير ، المرجع السابق ص ١٤١ .

(٢) أنظر برنارد جاف « رجال العلم فى أمريكا Men of Science in America

Bernard Jaffe ص ٣٦٠ . ومن هذا الكتاب استخلصت مادة هذا المثال .

وبعد مضي حوالى أربعين عاما ، عاد مايكلسون الى المشكلة ، ولكنه أجرى بحوثه هذه المرة على نطاق أوسع بكثير . فقد كانت نقطتاه فمتى جبلين فى كاليفورنيا الجنوبية يفصل بينهما اثنان وعشرون ميلا . وقد أسفرت المحاولات الخمس المنفصلة عن متوسط قريب جدا من رقمه الأول ، غير أن الاختلاف بين النتائج المختلفة أدى به الى زيادة المسافة أبعد حتى من ذلك ، أملا فى بلوغ مزيد من الدقة . وعلى ذلك فقد اختار قمتين يفصل بينهما اثنان وثمانون ميلا . ومع ذلك فقد كانت هناك صعوبة بدت ثانوية فى المسافة الاقصر ، ولكنها أصبحت شديدة الخطورة فى مسافة الاثنى والثمانين ميلا ، وهى الدخان والغبار الموجود فى الجو ، ومن هنا كان من الضروري التخلي عن التجربة .

وعندما كان مايكلسون فى حوالى الثمانين من عمره ، وفى صحة متدهورة ، عاد الى المشكلة للمرة الأخيرة . وفى هذه الحالة تخلى عن طريقة المسافة الطويلة ، والتمس الدقة الشديدة بإجراء التجربة فى فراغ . فقد صنع أنبوبة معدنية لا ينفذ اليها الهواء ، طولها ميل وقطرها ثلاث أقدام ، ووضع فيها مضخات خاصة تقوم بتفريغ هذا الوعاء الضخم . وظلت الابحاث تدور حول هذا الجهاز لمدة ثلاثة أعوام (حتى بعد وفاة مايكلسون فى عام ١٩٣١) ، وكان متوسط عدد مرات القياس ، التى بلغت ٢٨٨٥ مرة ، هو ١٨٦٢٦٤ ميلا فى الثانية . ومن المتفق عليه عامة بين علماء الفيزياء أن « هذا الرقم سيظل قائما ، على الأرجح ، طوال سنوات عديدة ، بوصفه واحدا من أدق البوابت فى العلم الفيزيائى » (١)

هذا المثال ينطوى على شيء يهمنى فى غرضنا الحالى : هو الطريقة التى التمس بها مزيد من الدقة عن طريق اتباع أساليب متباينة ، وأخيرا عن طريق استبعاد ما كان يعد من قبل عاملا لا يمكن التحكم فيه ، وهو حالة الجو . بل ان الأهم من ذلك أن نلاحظ أنه ، على الرغم من أن موضوع البحث كان هو الوصول الى ثابت يكون مقياسا أساسيا بالنسبة الى العلم الطبيعى بأسره ، فإن المشكلة الفعلية المتعلقة بتحديد هذا الثابت كانت مشكلة محدودة ومتخصصة الى أبعد حد ، وهى مشكلة كان من الضروري فيها تجاهل الاهتمامات الجزئية لمختلف العلوم الخاصة المتعلقة بالموضوع . وبينما أن للفلسفة بدورها مشكلاتها الفنية ، التى يتعين حلها كذلك تجاهل الاهتمامات العامة للميدان ، فإن هذا التركيز المتخصص على مشكلة محددة بدقة يميز العلم أكثر مما يميز الفلسفة بكثير . ذلك لأن الفيلسوف ، كما سنرى بعد قليل ، كان دائما معنيا بالمشكلات العامة والمسائل الشاملة ، وفى سبيل بلوغ هذه الغايات الأعم كان لا بد من التغاضى عن المسائل الجزئية أو المشكلات الفنية المحدودة .

(١) جاف ، المرجع السابق ص ٣٨٠ .

أضرار التخصص : هذا التخصص المفرط ، المطلوب من معظم المشتغلين بالعلم ، قد أدى بطبيعة الحال الى اغراء العالم على تجاهل كثير من الاهتمامات العملية وأوجه النشاط الاجتماعية . فضلاً عن ذلك ، فقد أدى هذا التخصص الى الحد بشكل واضح من الوقت والطاقة والتفكير الذى يستطيع العالم أن يكرسه لمتابعة التطورات التى تحدث فى مجالات النشاط العلمى الأخرى المختلفة عن مجاله الخاص . وحتى فى الحالات التى تكون فيها هذه المجالات قريبة من المجال الذى يشتغل فيه العالم أو تكون فروعاً تصادف أن له اهتماماً أصيلاً بها ، فإن هذا القيد يظل أمراً لا مفر منه . ويبدو أن التخصص ، والمزيد من التخصص ، هو الثمن الذى يتعين على أغلبية المشتغلين بالعلم أن يدفعوه من أجل النجاح فى ميادينهم المختارة . وبينما توجد أقسام مختلطة ، كالفيزياء الفلكية ، والفيزياء النفسية ، والكيمياء الحيوية ، فإن هذه الاستثناءات التى يبدو أنها تخرج عن الاتجاه نحو التخصص ، لا تنطوى عادة الا على قدر أعظم من التركيز داخل ميدان أوسع قليلاً ، لا على أى مركب عام من الميادين موضوع البحث . فالمشتغلون بأى ميدان من هذه الميادين المختلطة يقضون معظم أوقاتهم فى معالجة مشكلات محدودة تقتضى تخصيصاً سابقاً ؛ ولا بد أن يكونوا مقيدين ، خارج نطاق الميادين المتضمنين ، منلماً تقيد أية جماعة أخرى من المشتغلين بالعلم . ولواقع أن التعبير النسعى الساخر ، القائل ان العلم هو عملية معرفة المزيد والمزيد عن الأقل والأقل ، هو قول ينطوى على قدر كبير من الصحة .

ولقد أصبح من الشائع فى السنوات الأخيرة ، أن نجد أصحاب النزعات الانشائية ، وأنصار التعليم المتحرر ، والمفكرين المتعمقين بوجه عام ، ينددون بهذا التخصص على أساس أنه يهدد كثيراً من القيم التى خلقتها المدنية . بل ان بعض المفكرين ، وضمنهم بعض العلماء ، يرون فيه تهديداً ممكناً للمدنية ذاتها . وهناك أسباب متعددة تساق تبريراً لهذه المخاوف . فهناك أولاً الحقيقة القائلة ان التخصص المفرط يخلق شخصيات أقل من أن تكون شخصيات أناس كاملين . فالعملية التعليمية اللازمة لانتاج متخصصين علميين ليست بالضرورة عملية تشجع على تكوين أفراد متعلمين تعليماً واسع النطاق ، وملمين من كل شئ بطرف . ونتيجة لذلك كان الأصح أن يقال عن العالم أو الفنى انه « يدرّب » ، ولا « يتعلم » ، بمعنى أنه لا يعد للحياة فى العالم الحديث المعقد ، ولا سيما عالم الناس ومشكلاتهم الاجتماعية . ونظراً الى أن هؤلاء العلماء والفنيين قد قدر لهم ، على ما يبدو ، أن يقوموا بدور متزايد الأهمية فى الحياة القومية (والدولية) ، فإن ضيق تكوينهم وإفقهم يشكل خطراً مضافاً على مدنيّتنا بأسرها .

وهناك خطر ثان يتمثل فى الميل الطبيعى لدى كثير من العلماء الى الاعتقاد بأن كل المشكلات الانسانية يمكن أن تحل بنفس المناهج التى يجدونها مثمرة

فى ميادينهم . وليس معنى ذلك أن كل العلماء ماديون وآليون ، يسمعون الى رد كل حادث فى السكون (بما فى ذلك أوجه نشاط الانسان) الى عوامل فيزيائية كيميوية . بل ان المقصود ، على الأصح ، هو أن العالم المتخصص يميل فى كثير من الأحيان الى الاعتقاد بأن زيادة المعرفة تؤدى بطريقة آلية الى حل الخلافات وتسوية المنازعات . وهذا يصدق الى حد بعيد على العلوم المختلفة ، ما دامت المنازعات فى هذه الحالة تنشأ ، فى الأغلب ، من عدم كفاية المعرفة ، مما يتيح للفروض المتضادة والنظريات غير المحققة التصارع بعضها مع بعض فيما يعد فى الواقع فراغا معرفيا . ومع ذلك ، فإن تزايد المعرفة لا يسهم الا بدور ضئيل جدا فى تيسير اتخاذنا للقرارات فى ذلك المجال الواسع الذى يعيش فيه معظم الناس أغلب الوقت - أعنى فى مجال التقويم واتخاذ القرارات . بل ان نمو المعرفة قد يؤدى فى الواقع الى زيادة صعوبة اتخاذ القرارات ؛ اذ أننا نواجه فى هذه الحالة عدداً أكبر من الحلول التى يتعين علينا الاختيار بينها ، أو نزداد شعوراً بالتفريعات والتعقيدات التى ينطوى عليها كل قرار . وبالاختصار ، فإن من الأخطار التى يولدها التخصص العلمى لدى المشتغلين بالعلم ، سذاجة تفكيرهم فى المجالات الأخرى غير العلمية ، ولا سيما تلك المجالات التى تقتضى عملاً اجتماعياً وقرارات أخلاقية سياسية .

وأخيراً هناك خطر آخر هو أن التخصص العلمى قد يخلق شخصيات لا تكثرث أو لا تشعر بالبشر وأحاسيسهم . وكثيراً ما يوصف عدم الشعور هذا بعبارة « معاملة الناس وكأنهم آلات » ، أو « النظر الى الناس كما لو كانوا موضوعات فيزيائية فحسب » . ولا جدال فى أن الأنواع الأخرى من التخصص - بل التركيز المفرط على أى ميدان فى الواقع - قد تؤدى الى تبدل الشعور هذا ازاء البشر وحاجاتهم الانفعالية . ولكنه عندما يحدث عند العالم يكون أمراً ملحوظاً الى أبعد حد ؛ اذ أن المشتغلين بالعلم من حيث هم فئة ، هم بالتأكيد أناس أذكاء ذور نوايا طيبة . ولكن من سوء الحظ أن تدريبهم ، مع استغلاله لذكائهم استغلالاً كاملاً ، قد يبعث البلادة فى حساسيتهم الاجتماعية الطبيعية .

الفلسفة بوصفها تعميماً

إذا كانت العبارة القائلة أن العلم هو عملية تعلم الأكثر والأكثر عن الأقل والأقل هي عبارة تنطوى على قدر كبير من الصحة ، فإن العبارة العكسية ، القائلة ان الفلسفة هي عملية تعلم الأقل والأقل عن الأكثر والأكثر ، هي من نواح متعددة أصح حتى من السابقة . فبينما العلم يسير فى طريقه بالتحليل الذى تتزايد تفاصيله ، فإن ماهية الفلسفة كانت تعد ، تقليدياً ، مركباً يتزايد شموله على الدوام . والمثل الأعلى للفيلسوف هو شخص يتجنب التخصص فى اهتماماته وتكوينه بقدر ما يحرص عليه العالم ؛ فالتوسع نطاق

الاهتمام يكاد يكون مرادفاً للموقف الفلسفى . ومن أهم الشروط الضرورية لكى يكون النظر الميتافيزيقى مثمرا ، أن يكون نطاق النشاط العقلى للذهن غير محدود ، ومجال معرفته شاملا بالقدر الذى تسمح به حدود الحياة البشرية . ومن جهة أخرى فإن مثل هذا الاتساع فى نطاق الاهتمام يعد أمراً ضاراً من وجهة نظر العلم ؛ لأنه قد يصرف انتباه العالم عن التركيز فى مشكلات محددة .

الفلسفة بوصفها مكمل للعلم : وهكذا يتضح أن العلاقة الأساسية بين العلم والفلسفة هى علاقة التكامل . ولو تحدثنا من وجهة نظر الفيلسوف ، قلنا أن من أهم الوظائف التى يؤديها فى العالم العقلى ، تعويض الاتجاه التخصصى للعالم بنوع من المعرفة يبلغ من الاتساع قدر ما تبلغه معرفة العالم من الضيق . وهكذا فإن كلا من الميدانين يقدم الى العالم العقلى فى عمومته عين ما يفتقر اليه الميدان الآخر . ولو شئنا المزيد من الدقة قلنا أن الفيلسوف يشغل مركز جهاز الاستقبال العقلى لكل نتائج العلوم المتعددة . فمن أهم وظائفه فى المجتمع الحديث ، تجميع كل الوقائع والآراء التى يمكن أن يكتشفها العاملون فى مختلف الميادين ، دون أن يكون لديهم الوقت الكافى (وربما دون أن يكون لديهم الاهتمام اللازم) للجمع بينها فى نسق منظم . بل إن الفيلسوف لا يقتصر على تجميع هذه المعرفة فحسب ، وإنما نستطيع التعبير عن مهمته بمجاز آخر ، فنقول أنه أشبه بمن يعشق لعبة القطع الخشبية الى حد الادمان ، بحيث لا يكتفى أبداً بجمع قطع متعددة فحسب ، وإنما يريد تركيبها معا ، وذلك من جهة لارضاء نزعته الى تحقيق شئ ما ، ومن جهة أخرى لكى يرى ما نوع النموذج أو الصورة التى ستكونها القطع ، وهذا هو الأهم . فالعلم يكتفى بأن يقطع أجزاء الصورة الكاملة (أو فى حالات أكثر ، يضطره ضيق الوقت وقلة الطاقة الى ذلك) ؛ وأقصى ما يفعله هو أن يجمع البعض القليل منها لكى يكون جزءا فحسب من الصورة فى أحد الأركان الصغيرة داخل الكل . أما الفيلسوف فيهتم بالكل أكثر مما يهتم بالأجزاء . وهو يتوق الى تكوين الصورة الكاملة ، الى حد أنه قد يعمل على سد الثغرات التى لم يتمكن العلم من ملئها بعد ، وبذلك يحاول ، عن طريق الافتراض والاستدلال والتضمن ، أن يصوغ صورة أكمل « لطبيعة الأشياء » .

موقف العالم من التعميمات النظرية : قد يبدى العالم الحذر أحيانا - كما هو متوقع - قلقه من هذا الميل الشديد الى اكمال الأجزاء الناقصة ، وهو الميل الذى يتميز به التأمل الميتافيزيقى النظرى ، ذلك لأنه بينما العالم يعترف بحق الفلسفة فى صياغة صورة كاملة مؤقتة ، فإنه يخشى ألا يحدد لنا التأمل النظرى بوضوح - فى غمرة حماسه - أين تنتهى الوقائع الصلبة ، وأين تبدأ الأجزاء غير المؤكدة ، المؤلفة من نظريات لم يتم تحقيقها . وهو ينبه الى أن تاريخ الفكر يقدم لنا أمثلة متعددة لفلاسفة ركبوا صورا كان معظمها مؤلفا من أجزاء نظرية

خالصة ، دون وقائع علمية صلبة الا ما يكفى لجعل الصورة الكاملة تبدو جديرة بالتقدير والتصديق فى نظر أولئك الذين لا تكفى حاستهم النقدية لادراك الخدعة الذكية - والتي هى فى الوقت ذاته خدعة صدرت بنية طيبة - المتضمنة فى عمل الفيلسوف . ثم يشير العالم الى ميل الأذهان غير النقدية الى أن تصدق أن وجود بعض الأجزاء المستمدة من العلم فى الصورة ، معناه أن الصورة بأكملها تستند الى تأييد السلطة العلمية . مثل هذا الخطأ يبعث القلق ، بطبيعة الحال ، فى نفس المشتغل بالعلم . وهو قد أدى به عادة الى تجنب كل المذاهب الميتافيزيقية ؛ اذن أن تفنيد هذه المذاهب يؤدى الى القاء ظل من الشك الذى لا مبرر له على جهود العقلية الخاصة ، وعلى نزاهته العلمية .

ولو كان الخطأ فى هذه المسألة هو خطأ الجمهور وحده ، حين يعجز عن التمييز بوضوح بين الواقع العلمى والتفسيرات الفلسفية ، لكان العالم أكثر تعاطفا مع الفيلسوف التأملى . غير أن الذهن العلمى يشك فى أن الخطأ ليس خطأ الجمهور بقدر ما هو خطأ الفيلسوف ذاته . ففى بعض الأحيان كان الفيلسوف هو الذى أخفق فى الاحتفاظ بالتمييز واضحا فى ذهنه هو - لا لأنه يفتقر الى الأمانة العقلية ، بالطبع ، وانما نتيجة لشيء أصعب كشفًا بكثير ، وأخطر من الوجهة الفلسفية ؛ ذلك لأن أفضل الفلاسفة يظل مع ذلك بشرا ، وبالتالي يظل معرضا للميل البشرى الطاغى الى أن يضيف على كل شيء معانى تؤيد مذهبه . وحتى لو ظل يمارس التفكير الدقيق طوال حياته ، لما استطاعت ممارسته هذه فى كل الأحوال أن تمحو كل أثر للتفكير المغرض من التأمل الفلسفى النظرى .

العلم يكتشف ، والفلسفة تفسر

يوحى الكثير مما قلناه حتى هذه النقطة بأن المثل الأعلى للفيلسوف ينبغى أن يكون شخصا مزودا بمعرفة خبيرة فى كل من العلوم . فتبعاً لهذا الراى يكون ذلك الفيلسوف ، قبل كل شيء ، عالماً أعلى superscientist ، يحتاج الى معرفة كل ما يعرفه العلماء جميعاً ، فضلاً عن ضرورة وجود أساس متين من الفكر الفلسفى التقليدى لديه . ولكن من حسن الحظ أن مثل هذا التكوين الشامل ليس ضرورياً للتفكير المثمر فى هذا المجال الواقع على الحدود بين الميدانين . فمن الضروري أن يكون الفيلسوف ملماً بالمأما واسعاً بمبادئ كل علم ونتائجه وأن تكون لديه معرفة جيدة بمنطق العلوم ومناهجها بوجه عام . ولكن ليس من الضروري أن يعرف الأساليب الفنية الخاصة المستخدمة فى كل علم ، أو أن يستوعب مجموعة المعلومات الهائلة التى تكدست لدى هذه العلوم . وبالاختصار فإن اهتمامه ينبغى أن ينصب على النتائج العامة ، لا على المعلومات التفصيلية المؤدية الى هذه النتائج ، وعلى المبادئ الشاملة ، لا على أساليب الاختبار المتخصصة . وبالإضافة الى هذه المعلومات العامة ، فإن مما يفيد الفيلسوف دائماً أن يكون

قد قام ببحوث فى ظروف معملية فى واحد من العلوم على الأقل ، مثلما أن من المفيد (ولكن ليس من الضرورى بصفة مطلقة) أن يكون الناقد الفنى قد مارس عملا خلاقا فى واحد من الفنون على الأقل . ومع ذلك فإن كل ما يستطيع المفكر التزيه أن يفعله إزاء العلوم فى مجموعها هو ، على أحسن الفروض ، أن يجمع المزيد كلما قام الباحثون العلميون بحلب بقرة الطبيعة . ولكن ، حتى على الرغم من هذا القيد ، فليس من الأمور غير المألوفة أن نصادف فيلسوفاً يتابع ما يحدث فى فرع معين من فروع البحث العلمى على نحو أفضـل مما يفعله كثير من المشتغلين فى المعامل فى ميادين قريبة من ذلك الفرع كل القرب . أو وثيقة الصلة به .

ولا شك أن أية ادعاءات للفلسفة بأن لديها معرفة كاملة هى ادعاءات لم يعد لها مجال . فكل مفكر نظرى تأملى قد أصبح يشعر شعورا كاملا بأنه ، بالنسبة الى العمل الفعلى للعلم ، ليس الا نحلة تمتص الرحيق . ومع ذلك فهناك مفكرون تقوم نظرياتهم وآراؤهم التعميمية الشاملة على معرفة بالبحث العلمى ومشكلاته ونتائجه تبلغ من العمق حدا يستحقون معه (وينالون فى العادة) احترام نفس أولئك العلماء الذين هم الأكثر عداً للنشاط الفلسفى . ذلك لأن من الواضح أنه عندما يبنى رأى فلسفى على فهم دقيق لمعطيات العلوم المختلفة ، وعندما يكون القائم بصياغة هذه النظرية قد ميز بوضوح تلك الوقائع وبين وسائله الخاصة التى يستخدمها ليجمع بينها فى صورة محكمة (وهو أمر لا يقل أهمية عن الأول) ، فإن النتيجة لا يمكن أن تكون شيئا يستطيع أن يعترض عليه أى عالم بطريقة مشروعة ، مهما يكن من دقة حساسيته النقدية .

وهناك سبب آخر هام يؤدى عادة بالعالم الى التردد فى نقد عادة صياغة فروض تأملية شاملة : هو أن هذه الفروض العامة تقوم أحيانا بدور ملهم أو موجه فى تطور أى علم ، ولا سيما فى مراحله الأولى . ولما كانت هذه الفروض تتجاوز عادة نطاق المعرفة الماضية والحاضرة ، بل إنها قد تكون من النوع الذى يستحيل اجراء أية تجارب مباشرة عليه ، فإن التأملات من هذا النوع عادة « فلسفية » لا « علمية » ، حتى لو كان مضمونها قريبا كل القرب من مضمون علم معين .

وهناك عدة أمثلة مشهورة لقيام الفلسفة بهذا الدور الملهم بالنسبة الى العلم . منها مثلا تلك المفاهيم الرياضية الآلة التى وضعها الفلاسفة فى القرن السبابع عشر ، والتى ساعدت على التمهيد لعمل رجال مثل جاليليو . ونيوتن ، وفى مجال العلم البيولوجى ، ظهرت فكرة التطور وطبقت على التاريخ قبل وقت طويل من تطبيقها على البيولوجيا والجيولوجيا . بل أن العامل الأكبر على احياء فرض التطور على مر القرون كان هو الأجيال المتعاقبة من الفلاسفة ، على حين أن معظم علماء البيولوجيا ظلوا يرفضون الفكرة رفضا باتا حتى الوقت الذى نشرت فيه بحوث دارون العظيمة .

ولاشك أنه لا يوجد فيلسوف يزعم أن كل هذه النظريات الفلسفية التأملية أو حتى نسبة كبيرة منها ، كانت مفيدة علمياً . وقد أحسن جون ديوى التعبير عن هذه الحقيقة عندما قال انه كان هناك انتاج فائض من الفروض الفلسفية على الحدود البعيدة للمعرفة العلمية . (٦) غير أن هذا الفائض أو الانتاج الزائد قد أتاح لتقدم العلم مزيداً من المرونة وحرية الحركة . فمن الثابت تاريخياً أن حصداً كبيراً من الأفكار التى أسهمت فى هذا التقدم العلمى قد جنى من بين كثير من المناقشات الفلسفية الغثة ؛ وهذه الحقيقة تفيد فى ضمان تسامح العلماء ازاء تلك الطاحونة التأملية التى لا يكف الفلاسفة عن ادارتها .

الى أى مدى ينبغى أن تمضى الفلسفة فى تجاوزها للعلم ؟ مازال أمامنا أن نجيب عن السؤال عن المدى الذى يجوز للفيلسوف أن يمضى فيه متجاوزاً حقائق البحث العلمى المقررة ، حتى عندما يعترف صراحة بأنه يسير متخلفاً عن المعطيات المتوافرة . وبعبارة أخرى ، فالى أى مدى ينبغى أن يظل الفيلسوف ملتزماً دوره فى الاقتصار على عملية التركيب ، والى أى جد يحق له أن يجرؤ على تفسير هذه الوقائع ؟ يقال أحياناً ان مهمة العلم هى الكشف ، ومهمة الفلسفة هى التفسير . وهذا القول صحيح فى عمومهِ ، ومع ذلك يظل أمامنا أن نحدد الى أى مدى يستطيع « التفسير » أن يمضى دون أن يصبح وجهة نظر مستقلة لا يعترف أى عالم (أو جماعة من العلماء) بأنها مستمدة بطريقة مشروعة من أدلة تجريبية .

ان العلماء أنفسهم يميلون الى القول بأن أى مركب للمعرفة البشرية ، حتى لو كان مركباً لا يتضمن أفكاراً خارجة عن الموضوع أو نظريات مقحمة ، هو ميتافيزيقى بطبيعته ، وبالتالي ليس علمياً بالمعنى الدقيق . وقد حدث فى السنوات الأخيرة أن ترك عدة علماء مشهورين فى مجال العلوم الفيزيائية تجاربهم مؤقتاً ، ليحاولوا القيام بمثل هذه الصياغات . (٧) غير أن معظم زملائهم من العلماء لم يتأثروا بهذه الجهود ، الا ليعترفوا بأنه اذا لم يكن هناك بد من محاولة اجراء هذه العملية التركيبية ، فالأضمن — على الأرجح — أن يقوم بهذه المهمة الخطرة عالم تحول الى فيلسوف ، بدلاً من أن يقوم بها فيلسوف تحول الى عالم . ومع ذلك فان معظم الناس الذين دربوا على المناهج الصارمة

(٦) انظر مقال جون ديوى بعنوان «الفلسفة» فى «دائرة معارف العلوم الاجتماعية» ، "Encyclopedia of the Social Sciences" . سوف يفيد القارئ بوجه خاص من مناقشته العامة للعلاقات بين الفلسفة والعلم .

(٧) ربما كان أشهر هذه الحالات هى حالة السير آرثر ادنجن Sir, Arthur Eddington وأفضل مثال لذلك هو كتابه « طبيعة العالم الفيزيائى » . The Nature of the Physical World .

فى المعامل يشعرون ، حتى فى الظروف المثلى ، بأنه سيظل هناك دائما خطر تسلل التأملات النظرية دون أن يشعر بها أحد ، أو بأن الاستدلالات ستخلط عندئذ بالوقائع .

حذر العلم : لا شك أنه مما يسر الفلاسفة أن يجدوا عالما يخاطر بانتقاد زملاء له ، ويحاول القيام بمركب كهذا ، سواء أكانت الصورة التى جمعها فى هذا المركب ترضى الفلاسفة أم لا ترضيهم . فالميتافيزيقيون لا يغارون على الاطلاق من العالم الذى يقوم بتلك المهمة التى كانت تعد جزءا تقليديا من عمل الفيلسوف وانما هم يشجعون العاملين فى ميادين العلم الأخرى المتعددة على أن يفعلوا نفس هذا الشيء . ومع ذلك فمن المشكوك فيه أن يلقى تشجيعهم هذا استجابة عامة من العلماء . ذلك لأن العالم العادى ، كما قلنا من قبل ، يفتقر الى الوقت والطاقة والتكوين اللازم للقيام بهذا النشاط التركيبى . وحتى عندما تتوافر لديه الشروط الضرورية ، فالأرجح أنه سيتفق مع زملائه من العلماء على أن من الأفضل ترك هذه المشروعات الطموحة للفلسفة . ذلك لأن نوع السمعة العقلية التى يدافع عنها الفيلسوف مختلف كل الاختلاف : فالناس ينتظرون منه أن يكون تأمليا جريئا ، ولو تجاوز فى تأملاته المعطيات الموجودة ، فلن يقسو عليه أحد فى النقد الا العلماء بالطبع .

وهكذا يتضح أن العلاقات بين العلم وبين الفلسفة بوصفها مختصة بالتركيب هى علاقات غامضة متقلبة . ولكن يمكن القول بوجه عام أن العالم لا يعطف كثيرا على هذا القسم من اقسام النشاط الفلسفى بل ان هذه لو كانت هى العلاقة الوحيدة بين الميدانين ، لما كانت الصلات بين الفلسفة وبين العلم أفضل كثيرا مما كانت عليه الصلات بين الفلسفة وبين جاراها الكبير الآخر ، أى الدين فى بعض الأحيان . ولكن من حسن حظ علاقات الجوار هذه أن هناك نشاطا آخر تقوم به الفلسفة ، ولا يعده العلماء مشروعا فحسب ، بل يروونه ضروريا لتقدم ميدانهم الخاص ذاته . فلننتقل اذن الى بحث موجز للفلسفة بوصفها ناقدة محللة .

الوظيفة التحليلية للفلسفة

تتميز هذه العلاقة الأساسية الأخرى بين الفلسفة والعلم بأنها أقرب الى الطابع الفنى المتخصص بكثير من العلاقة الأخرى التى ناقشناها من قبل . ومع ذلك فإن لها أهمية أعظم بكثير بالنسبة الى العلاقات اليومية المتبادلة بين الميدانين . ولذا كان من الضرورى أن نلم على الأقل ببعض المعلومات عن المناهج والنتائج المتعلقة بهذا الموضوع . ولقد حاولنا ، فى مناقشتنا للعمليات التركيبية التى تقوم بها الفلسفة ازاء نتائج الكشف العملية ، أن نعطي القارئ فكرة مؤداها أن العمل الأكبر للفيلسوف هو أن يجمع الأجزاء معا ، على حين

أن العالم مهتم أساسا بتجزئـ الواقع الفيزيائي الى أجزاء أصغر فأصغر . ومن هنا فلا بد من قدر من التهيؤ الذهني لكي نتحول الى هذه العلاقة الثانية بين الميدانين ، اذ أن الفلسفة الآن هي التي تقوم بالتحليل ، وتمضى فى عملية التجزئـ أبعد بكثير من العلم ذاته .

مشكلة التعريف : هذا الموقف الذى ينطوى على مفارقة ، يحدث فى مجال « التعريف » و « صياغة المفاهيم » . ولهذا المجال أهمية فى الأوساط العقلية تفوق بكثير كل ما يخطر ببال المرء لو اقتصر على قراءة الألفاظ المجردة التى تعبر عنه . فللعلم (وكذلك للعلوم المنفصلة كل على حدة) ألفاظ أساسية متعددة يستخدمها فى القيام بعملياته - وهو فى ذلك مشابه لكل ميدان كبير آخر من ميادين الفكر . هذه الألفاظ تمثل المفاهيم الأساسية التى يشيد عليها البناء العقلي الضخم . وجميع المسلمات والبديهيات والمصادرات و « المبادئ العامة » لهذا الميدان يعبر عنها بهذه الألفاظ ، ومن هنا لم يكن مما يدعو الى الدهشة أن تتكرر هذه الألفاظ مرارا وتكرارا كلما بدأت المناقشة تصل الى القاع الذى يكمن من وراء جانب خاص معين من جوانب البناء العلمى . وأهم الأمثلة فى ميدان العلم العام هي المادة ، والطاقة ، والقوة ، والزمان ، والمكان ، والقانون ، والنظام ، والعلة (وهذه الأخيرة أهمها جميعا) . فأى شخص قرا كتابا مدرسيا بسيطا فى الفيزياء أو الكيمياء المقررة على طلبة المدارس الثانوية لا بد أن يذكر مدى تكرار ظهور هذه الألفاظ . فهي أساسية للعلم الى حد بعيد واستخدامها أصبح مميزا لهذا الميدان الى حد أن أى قارئ مثقف لابد أن يعرف فوراً ، عندما يلقي نظرة الى هذه القائمة ، أن المناقشة ذات طابع علمى .

الدور الأكبر الذى أسهمت به الفلسفة فى العلم : لقد اكتشفت الفلسفة منذ وقت طويل أن كل مشتغل بالعلم يستخدم هذه الألفاظ ، ومن ثم فالمفروض أنه يعرف معناها . ولكن الأمر الذى كان واضحا فى أحيان كثيرة ، لسوء الحظ هو أن الألفاظ لم تكن تعنى دائما نفس الشيء حتى عندما كان الشخص الواحد يستخدمها فى أوقات مختلفة . ومن ثم بدأ الفيلسوف يتساءل عن مدى « الحقيقة الموضوعية » التى يستطيع أى ميدان أن يدعيها لكشوفه اذا كانت الألفاظ الرئيسية المستخدمة فى صياغة هذه الكشوف تفتقر الى أية معان موحدة فعلى الرغم من الدقة العقلية الكبرى التى يتسم بها العلم ، فإن دقته فى استخدام الألفاظ لم تكن دائما على نفس هذا المستوى . بل أن الموقف هنا كان مماثلا الى حد بعيد لما نجده فى الحديث المعتاد ، حيث نفترض عادة أن كل الأفراد المشتركين فيه يستخدمون الألفاظ والمفاهيم بطريقة واحدة - أى اننا نتصور أن كل شخص قد وافق على التعريف الدقيق لهذه الألفاظ والمفاهيم قبل أن تبدأ المناقشة . ولكن الذى يحدث عادة هو أننا نكتشف بعد المناقشة أن الأمر ليس كذلك . فبعد قدر معين من الجدل ، وربما بعد استخدام بعض التعبيرات العنيفة ، يتفق الطرفان على أن يعيدوا الكرة بادئين بتعريف الألفاظ وایضاح المفاهيم .

ان لكل من العلوم مفاهيمه الرئيسية ومسلّماته الأساسية التي يأخذها المشتغلون في هذا الميدان قضية مسلمة الى حد بعيد . وفضلا عن ذلك فان كل العلوم تفترض مقدما ، دون سؤال تقريبا ، قدرة أذهاننا على اكتساب معرفة موثوق منها - وذلك على الأقل عن طريق مناهج البحث العلمي . فالعالم ، بما هو عالم ، لا يناقش بعمق حدود المعرفة البشرية أو مدى صحتها ، بل ان من النادر أن يسأل أى مشتغل بالعلم هذا السؤال الذى تعدّه الفلسفة أهم الأسئلة فى هذا المجال بأسره ، وأعنى به : ما هو الشيء الذى تتعلق به المعرفة العلمية - أعنى ، ما الذى نحصل عليه بالفعل عندما نكتسب هذه المعرفة ؟ هل نحصل على صورة للواقع ، ونسخة طبق الأصل للطبيعة كما هي ، مستقلة عن ملاحظتنا من البشر ؟ أم أن من المحتم علينا ألا نحصل الا على تمثيل تقريبي لأبد أن تشوّهه أجهزة الانسان الحسية وتركيب أعصابه - أعنى تمثيلا لأبد أن يكون متجها الى تحقيق مصالحنا بوصفنا مخلوقات بيولوجية تحاول البقاء والتكيف فى بيئة معينة ؟

فاذا أصبح العالم المتعمق فى الفكر شاعرا بمشكلات المعرفة - أى اذا تجاوز الموقف الطبيعى الساذج فلسفيا ، الذى نأخذ فيه أذهاننا وقدراتها على جمع المعلومات قضية مسلمة - فالأرجح أنه سينتقل الى موقف آخر لا يقل عن السابق افتقارا الى الروح النقدية ، وهو الموقف الذى يسلم فيه بأن كل المشكلات الابستمولوجية (أى المشكلات المتعلقة بطبيعة المعرفة وحدودها وصحتها) هي مشكلات قابلة للحل . فأغلب الظن أنه سيؤمن بأن تحليلا بسيطا للموقف المعرفى ، بالاضافة الى قليل من الصبر وحسن النية من جانب كل من يهجم الموضوع ، سيؤدى فورا الى حل الصعوبة . غير أن الفيلسوف ، الذى يعرف أن مشكلات المعرفة ظلت قرونا عديدة موضوعا للتحليل والنقد والخلاف ، لا يمكن أن يقنع بهذا الفرض الساذج . فقد يكون فى وسع أى من العلوم أن يدعى معرفة ما هو واقعى وما هو حقيقى ، غير أن الفلسفة قد اكتشفت أن هذا الادعاء ، ان كان مباحا على الاطلاق ، لا يمكن التقدم به الا بعد تحليل طويل للذهن البشرى وعملية البحث عن المعرفة بأسرها لديه .

وهكذا نشأ ذلك البحث الذى يعد دون شك أعظم خدمة تؤديها الفلسفة للعلم ، وأعنى به التحليل النقدي للأدوات العقلية المستخدمة فى ميدان العلم ، وشحذ هذه الأدوات من آن لآخر . وبينما العالم كان فى بعض الأحيان يقدم أدلة يحاول بها الدفاع عن طريقته الخاصة فى استخدام مفهوم معين أداة فى بحثه ، فقد كان على وجه العموم يشعر بالامتنان لهذا التحليل . بل لقد ظهر اتجاه متزايد من جانب العالم لترك هذه المهمة طواعية لصديقه المحلل ، معترفا بأنها ستكون فى أيد أمينة ؛ ذلك لأن الفيلسوف قد اكتسب خبرة طويلة فى معالجة الألفاظ المجردة - بل انه نادرا ما يتعامل مع أى شيء غيرها - ومن هنا فهو قادر على القيام بهذا التحليل بوصفه خبيراً متمكناً .

وسوف تتاح لنا الفرصة فى فصل تال ، عندما نبحث فى العلوم البيولوجية عامة وفى نظرية التطور خاصة ، للقيام بتحليل كامل لمفهومين رئيسيين للعلم (هما « الحياة » و « التطور ») . والأفضل ألا نحاول تقديم أى مثال للعملية التحليلية حتى نصل الى هذه المرحلة فى العرض الذى تقدمه . ذلك لأن أى مثال نأتى به فى هذه الآونة لابد أن يطيش عن هدفه ؛ اذ سيبدو بسيطا الى حد التفاهة فى نظر الطالب ذى التكوين العلمى المتين ؛ كما أنه سيبدو على الأرجح مفرطا فى التجريد الى درجة الاستغلاق التام فى نظر الطالب الذى يفتقر الى أى تكوين علمى . ومع ذلك فليس من المحتمل أن ينتهى أى قارئ من هذا الكتاب دون أن يكون قد فهم ما نعنيه عندما نتحدث عن الفيلسوف بوصفه ناقدًا أعلى أو محللاً أعلى ؛ ذلك لأننا ، ابتداءً من الفصل القادم ، سنقوم بتحليلات كهذه طوال الكتاب ، على حين أن القسم الأخير الخاص بالله والخلود سيكون بأكمله ذا طابع تحليلي . وحسبنا الآن أن يكون القارئ قد كون فى ذهنه فكرة معينة عن الوظيفتين المتضادتين اللتين تؤديهما الفلسفة فى علاقتها بالعلم . ولا بد أن تؤدى الصفحات المقبلة التى تمس المشكلات المشتركة بين الفلسفة وبين جاريها الرئيسين الى تعميق هذا التضاد وإيضاحه .

الفصل الثالث

المشالية : العالم ملائم لنا

لا بد أن القارئ قد أدرك الآن أن الفلسفة ليست بالموضوع الهين . فهو قد اكتشف أنه حالما تبدو المشكلة وكأن حلها بات وشيكا ، فإن فروعا جديدة تظهر لها ، وهذه تؤدي فورا الى مشكلات أخرى لم تكن تخطر من قبل ببال أحد ثم تؤدي هذه الى غيرها . ولقد وصف الفيلسوف « بالرجل الذي يسأل دائما السؤال المقبل » ، وبأنه هادم اللذات الذي يحطم كل حل يبدو قريبا بقوله : « نعم ، ولكن ... » أو « ومن جهة أخرى ... » أو « هذا صحيح ، ولكن إلا يترتب عليه ... » . والواقع أن الفلسفة بالفعل موضوع معقد ، وربما كانت أعقد مما يتصوره القارئ . وفي وسعنا عند هذه النقطة أن نعكس عبارة هاملت المشهورة « في السماء والأرض ، ياهوراشيو ، أمور تزيد على ماتحلم به فلسفتك » بحيث تصبح في الفلسفة أمور تزيد على ما يحلم به معظم الطلاب المبتدئين . فالفلسفة ، بوصفها تلك الدراسة العامة أو العلم العام الذي يسعى الى أن يدمج في ذاته كل الدراسات والعلوم الأخرى ويلخصها في داخله ، لا تجد لها مفرأ من أن تكون معقدة . فاذا شئنا أن ندرك على نحو صائب مدى ثراء هذا الموضوع وتعقده ، فسيكون من الضروري القيام ببعض التبسيطات التمهيدية الشديدة . فلا بد لنا من أن نخاطر باغضاب الفلسفة ، وذلك بأن نتجاهل الفوارق ونغفل التمييزات ، بحيث لا تبقى الا الهيكل اللازم للتصنيف ؛ ذلك لأننا الآن على استعداد لحوض ذلك البحر الواسع المتلاطم من « المدارس » الفلسفية . ولقد كنا حتى الآن حريصين على ألا نورد - الا في حالة الضرورة القصوى - أية اشارة الى وجود هذا البحر العاصف الذي كنا نتبادل الحديث ونحن واقفون على شاطئه . ولكن هدير الأمواج المتلاطمة وتيارات الفكر المتصارعة قد أصبح الآن ملحا الى حد لم يعد من الممكن معه الاحتفاظ بموقف التجاهل ازاء صراعها هذا .

تاريخ الفلسفة بوصفه صراعا بين تيارين فكريين رئيسيتين : يمثل هذا الفصل ، والفصل التالي ، محاولة للنظر الى الفلسفة نظرة جامعة مبسطة . وسيكون معنى ذلك - كما هي الحال في كل تبسيط شديد آخر - حذف كثير من الفوارق ومحو الحدود بين المدارس الصغرى . ومن الممكن اضافة هذه العناصر المحذوفة فيما بعد ، كلما دعت الحاجة اليها . أما الآن فحسبنا أن ندرك بوضوح وعلى نحو دائم ، التقابل الأساسي بين الحركتين الميتافيزيقيتين الكبيرتين .

وبعبارة أخرى فإن الصورة التي سندركها ونحن ننظر من مكاننا المرتفع إلى أسفل ، ستكون أشبه بخريطة للمحيطات توضح عليها الاتجاهات الرئيسية للمياه ، كتيار الخليج والتيار الياباني . وفى هذه الحالة ، لا يحاول واضح الخريطة أن يبين كل تنوع فى متوسط الحركة التى تحدث طوال العام ؛ بل انه حيث يتلاقى تياران رئيسيان ، تصور الخريطة اتحادهما بأنه هادىء . ثم بلا أى عنف تقريبا . أما الدوامات والحركات العنيفة التى يسفر عنها هذا الالتقاء ، فلا يشار إليها الا إشارة عابرة ، وقد تغفل تماما . ومع ذلك فلو أتيح لنا أن نعبر هذا المحيط ملاحا ، لكان الانطباع الذى يتكون لدينا مختلفا كل الاختلاف عن تلك المنحنيات البديعة المناسبة التى رسمها صانع الخريطة . بل ان احساسنا بالمظهر السطحي للمحيط يطفى علينا الى حد لا نصدق معه أن هناك أى اتجاه عميق ثابت للحركة فى هذا المكان . وهكذا نجد تعقدا متصارعا حيث أظهر لنا صانع الخريطة وعالم البحار بساطة مناسبة . ومع ذلك ، فكل من الطرفين على صواب ؛ اذ أن الصورة نسبية تبعا لوجهة النظر .

وسنحاول فى هذا الفصل والفصل التالى أن نحاكى صانع الخرائط . وفيما بعد ، سنقدم عرضا نفصل فيه الى حد ما ذلك التبسيط الشديد الأول ، وسيكون لزاما علينا أن نوضح أهم التيارات الفرعية على الأقل . أما فى البداية ، فسنبحث أولا أهم حركتين . ولنغير الاستعارة التى كنا نستخدمها مؤقتا فنقول اننا فى دراستنا لهاتين المدرستين سنحاول ايجاد تقسيم فى مجال الفلسفة له من الأهمية فى هذا الموضوع ما لفكرة الشحنات الايجابية والسلبية فى الفيزياء الحديثة ذلك لأن هاتين المدرستين هما الدعامتان الرئيسيتان للتفكير الفلسفى ، وحولهما تتحرك معظم المدارس والمفكرون الأفراد فيها .

وجهة النظر العامة للمثالية

ان نظرة واحدة نلقيها على تاريخ الفكر فى الحضارة الغربية لكفيلة بأن تبين لنا أن المثالية كانت ، عادة الأرجح ، أكثر الفلسفات شيوعا وأعظمها أهمية . ولقد انتشرت هذه الفلسفة فى العصور الحديثة بوجه خاص ، وامتد تأثيرها الى حد أن الطالب المبتدئ كثيرا ما تملكه الدهشة حين يكتشف أن « المثالية » و « الفلسفة » ليسا لفظين مترادفين . ولقد كان مركز السيطرة الذى احتلته هذه المدرسة ، مقترنا بما لقيته من قبول لدى جميع أنواع السلطات السائدة مؤديا الى أن تبدو منافستها الكبرى ، وهى المذهب الطبيعى naturalism كما لو كانت دخيلا أقحم نفسه فى حديقة الميتافيزيقا ، أو قريبا فقيرا تسلل إليها . وكان من الأسباب التى أدت الى احتلال المثالية مركز السيطرة هذا ، وجود نقاط اتصال وتقارب بين آرائها وآراء المسيحية ؛ وكان منها أيضا ذلك الموقف التفاؤلى من الحياة والعالم ، الذى كانت تتميز به العقلية الغربية . وأيا ما كان المصدر الذى أتى منه التأييد ، فإن المثالية قد ظلت

قائمة طويلة بوصفها « التراث الارستقراطي » فى الفلسفة ، ووجد أنصارها أوسع استجابة ممكنة .

وليس معنى ذلك أن المثالية لا تتضمن فى ذاتها من المزايا ما يعلل سيادتها على الفكر الغربى ، بل ان الأمر على عكس ذلك تماما ؛ فتعاليمها تلقى استجابة قوية من العقل والعاطفة معا ، وقد كان من بين دعائها مجموعة من أقدر المفكرين الذين ظهروا بين البشر وهى فضلا عن ذلك ترضى العقل والقلب معا على نحو قد تعجز عنه أية نظرة أخرى الى العالم . ولما كان هذا الارضاء المزدوج هو ما ينتظره معظم الناس من الفلسفة ، فان تأثير المثالية وحيويتها قد يظلان باقيين بحق . بل ان خصوم المثالية أنفسهم يعترفون عادة بأنها تتم ، بوصفها صياغة ميتافيزيقية ، بجلال يبهز النفوس .

الحقيقة النهائية ذات طبيعة نفسية : فما هى الآراء الرئيسية لهذه المدرسة الفكرية ؟ اذا تجاهلنا مؤقتا كل المدارس الفرعية المتباينة ، وأرجعنا المثالية الى ماهيتها الاصلية ، كانت هى الاعتقاد بأن الحقيقة النهائية ذات طبيعة نفسية أو ووحية ، وأن الكون تجسد للذهن أو الروح . فالمثالية ترى أننا اذا شئنا أن نكتسب أوضح تبصر بطبيعة الواقع ، فلزام علينا ألا نبحث فى العلوم الفيزيائية ، بما فيها من اهتمام بالمادة والحركة والقوة ، ومن الكثرونات وبروتونات وما شاكل ذلك ، بل ان من واجبنا أن نتجه الى الفكر والعقل وكل الأفكار والقيم الروحية لدى الجنس البشرى . وليس معنى ذلك أن الصورة التى يقدمها الينا العلم عن العالم فيها أى شئ من الخطأ - بل ان من الجائز أنها صحيحة جدا ، وفى حدودها الخاصة ، غير أنها ناقصة . فالعلم يدع جانبا كثيرا من الأمور التى يراها المثالى ضرورة لكى تكون الصورة صحيحة أو كاملة . مثال ذلك أنه يحذف جميع الاعتبارات المتعلقة بالقيمة بل انه لا يكاد يعترف بوجود ما يعد (من وجهة نظر المثالى) أهم شئ فى الكون - وأعنى به الشخصية . وفضلا عن ذلك فالعلم ، بما يتسم به من موضوعية ولاشخصية كاملة ، لا يملك أن يتجنب تقديم صورة مشوهة لطبيعة الأشياء . فهو يتجاهل بالضرورة أهم عنصر فى المعرفة أو التجربة : وهو الذهن أو الأنا المجرب ؛ ذلك لأن من الواضح أن كل ادراك أو معرفة يقتضى ذاتا عارفة ، غير أن العلم يتجاهل هذه الحقيقة ، والمذهب الطبيعى ينكر أهميتها القصوى . أما المثالية فتقرى أن هذه الذات العارفة المجربة هى مصدر كل معنى وقيمة ، بل مصدر كل وجود . ومن هنا فان أى مذهب لا يتخذ من الذهن أو الذات العارفة دعامة رئيسية ، ينبغى بالضرورة أن يقدم صورة ناقصة (ان لم تكن باطلة) عن الحقيقة .

ومن الواضح أن مثل هذا الكون الذى يكون فيه لب الحقيقة ذهنيا أو روحيا ، لا ماديا ، هو نظام للعالم وثيق الصلة بالانسان وأعماله ، وبأمانيه ومثله العليا . فهو عالم يقدم للفرد تأكيدا بأن له رسالة ، وبأن البيئة الكونية

تعطف على جهود الانسان فى سبيل تحقيق هذه الرسالة . فالمثالية هى نظرة الى « الأشياء كما هى » ، تجعل من العالم مكانا نستطيع أن نشعر فيه بعلاقة وثيقة بيننا وبين الكون . فى مثل هذا العالم نشعر بأننا فى وسط ملائم لنا عقليا وعاطفيا ؛ اذ أننا نحن وبيئتنا جزء من نظام كونى واحد ، ومصدرنا هو نفس « الذهن » أو « الروح » .

ومن الأفكار المثالية الأساسية الأخرى ، الاعتقاد بأن أذهاننا والعالم الفكرى الذى تتحرك فيه ترتبط بالواقع على نحو وثيق وذى دلالة خاصة . وفى نشاطنا العقلى أو الذهنى نقترّب كل الاقتراب من تلك « الفاعلية » الشاملة التى تشكل الكون . فاذا شئنا أن نعلم مايكمن فى قلب العالم ، فعلىنا أن نتأمل داخل أنفسنا . وفى أذهاننا ونفوسنا نحن ، وفى طبيعة الشخصية الانسانية ، نجد أوضح تعبير عن طبيعة هذه « الفاعلية » الشاملة .

النتائج الرئيسية للمثالية : هذا التوازى الخاص بين أذهاننا وبين الواقع له عدة نتائج هامة ، وهذه النتائج هى التى تكسب المثالية أقوى جاذبية لها بين الناس . ذلك لأننا نستطيع أن نفترض أولا ، على أساس الحقيقة القائلة أن أذهاننا المتناهية تعمل على أساس المنطق والنظام والاحكام ، أن « الذهن المطلق » يعمل على نفس النحو . ولما كان الكون تجسدا أو خلقا لهذا «الذهن» فلذا أن نتوقع أيضا أن تتكشف بيئتنا الطبيعية عن نفس خصائص النظام والاحكام والمنطق . ومن هذا التوازى نستطيع أن نفترض أن الكون فى أساسه يتسم بالمعقولية — اذ أنه لما كان هذا الكون من خلق العقل الشامل ، فمن الطبيعى أن تكون المعقولية متغلغلة فى تركيبه الأساسى . وأخيرا ، نستطيع أن نفترض من هذه المعقولية والقابلية للفهم ، أن أذهاننا البشرية قادرة على التعامل مع العالم الذى نعيش فيه . فذهننا قادر على فهم العالم لأن كليهما معقول فى أساسه ، وكلاهما معقول لأنهما يعتمدان على « العقل » الكونى .

التمييز بين « المظهر » و « الحقيقة »

الى هذا الحد وجدنا المثالى يبنى حججه على أسس منطقية خالصة . فهذا القدر من مذهبه مستخلص من المصادر الأصلية ، وهى أن الكون تجسد « للروح » أو « الذهن » . والآن ، بعد أن أثبت ذلك ، نراه يقفز الى نتيجة جريئة . فلما كان الكون معقولا ومفهوما ، فلا يمكن أن يكون فيه اضطراب أو لا معقولية أو تنافر دائم . فهو ليس معقولا فحسب ، وانما هو كل معقول . فالذهن يعمل فى جميع أرجائه ، ولا يمكن أن يظل ركن أو جزء من الكون الذى يكمن فيه العقل ، بمنأى عن تأثيره الطاغى .

ولكن ، مهما تكن هذه النتيجة لازمة منطقيا من المصادر المثالية الأساسية

المتعلقة بالطبيعة الذهنية للواقع ، فمن الواضح أنها ليست مستمدة من التجربة اليومية التي يمر بها الرجال والنساء فى حياتهم . فاتصالنا اليومي المباشر بالعالم المحيط بنا يكشف لنا عن أمر واقع لا تكاد تربطه صلة بهذا الفرض النظرى الجرى ؛ ذلك لأن الحياة تبدو فى نظر الانسان خليطا مضطربا من التقدم والتدهور ، والانتصار والهزيمة ، والحرب والسلام ، والجوع والوفرة ، والطبيعة العطوف والطبيعة المعادية الى حد التوحش . وفى حياة الفرد ، تكون معقولة الكون وقابليته للفهم أقل حتى من ذلك : فالاحباط والألم والهزيمة تحتل فى تجربتنا مكانة لا تقل عن مكانة النجاح والسعادة والانتصار . بل ان أنجح حياة وأكثرها تنظيما ، تكشف عن جوانب كبيرة من المعاناة التى لا يبدو لها هدف ، ومن الألم الذى لا يبدو له معنى . كذلك فان أكثر أجزاء طبيعتنا معقولة ، وهو ذهننا ، يخفق بدوره فى تحقيق هذا الشرط النظرى كاملا . فخبرته فى التبرير (أى فى الاهتداء الى أسباب جيدة لايجاد مبرر لأفعال انانية أو شهوانية) لا تقل عن خبرته فى الاستدلال العقلى ، ونحن - بوصفنا أفرادا - لا نكون مخلوقات عاقلة الا فى أوقات قليلة غير منتظمة . أما الحياة الأقل نجاحا وتنظيما فهى عادة صراع بين اللذة والألم ؛ فالحياة لا تكاد تكون محتملة بالنسبة الى جزء كبير من الجنس البشرى ، وهناك ملايين لا يحول بينهم وبين الانتحار الا ارادة حياة غريزية عمياء ، وأمل خادع يعللهم دائما بغد افضل لا يأتى أبدا .

أهمية التمييز : ازاء هذه الحقيقة الأساسية للحياة البشرية ، يكون لنا أن نتوقع من المثالى دعم موقفه بشئ آخر الى جانب التجربة المباشرة ؛ اذ أنه أكثر الناس شعورا بأن كسب المناقشة ينبغى أن يكون على أسس أخرى غير هذا الأساس ؛ ولا يمكن أن يهيب المرء بالتجربة عندما تكون الشواهد المستمدة من هذا المصدر غير قاطعة على أحسن الفروض ، وسلبية الى أبعد حد على أسوأها وهكذا فان المثالى ، لكى يواجه مشكلة اثبات أن الكون معقول ومنسجم على الرغم من كل الشواهد المضادة ، يضع أولا تمييزاً له أهمية كبرى فى تفكيره ، وأعنى به التمييز بين المظهر أو الحقيقة .

هذا التمييز يرتبط ارتباطا وثيقا بقدر كبير من تجاربنا الشائعة . فالمثالى يؤكد مدى الخلط الذى نقع فيه بين المظهر والحقيقة ، اما نتيجة للاهمال فى الملاحظة ، واما لعدم كفاية التفكير . كذلك فاننا كثيرا ما نظن أننا قد تغلغلنا من وراء المظاهر السطحية للأشياء ، ونفذنا الى ما نعتقد أنه هو الحقيقة ذاتها ثم نجد أن هذه الحقيقة الموهومة ليست الا مظهرا لحقيقة أعمق منها وأهم - ونظلم نسير هكذا حتى يكون لدينا سلم كامل من « الحقائق » التى لا يكون كل منها الا « مظهرا » لحقيقة أعمق . غير أن كل سلم كهذا ينطوى ضمنا على نقطة نهائية من نوع ما ومن هنا يظهر حتما السؤال : ماهى الحقيقة النهائية ؟ ألا يجيز أنها شئ يختلف تماما عن المظهر السطحي «للأشياء كما هى» ؟ فضلا عن ذلك، فلما

كان من الممكن أن نخطئ كثيرا في تجربتنا اليومية ، فهلا يجوز (بل يرجح) أن نكون قد ارتكبنا خطأ جسيما في حق الواقع الحقيقي اذا ما تركنا الاضطراب واللامعقولية الظاهرين في العالم يؤثران فينا ؟

من الضروري أن نوضح أن المثالية تتجاوز بكثير ذلك التمييز الذي نقوم به في موقفنا الطبيعي دائما بين المظهر والحقيقة . عندما نقول مثلا ان منظرا مسرحيا يظهر كأنه شارع في مدينة ، اصطفت على جانبيه الأبنية ، ولكنه في حقيقة قطعة من القماش المرسوم ، فاننا نقارن شيئا ماديا ملاحظا (هو القماش) بشيء آخر ملاحظ أو قابل للملاحظة ، هو الشارع . وهكذا فان التقابل الذي نضعه بين المظهر والحقيقة يظل داخلا في اطار التجربة ، ويكون كل من طرفي هذا التقابل تجريبييا بنفس المقدار ، وقابلا للبحث والتحقيق بنفس المقدار أيضا فمن الممكن اصدار أحكام لها معناها ، وقابلة للاختبار ، عن كل منهما ، ومن الممكن تحقيق هذه الأحكام . وبالاختصار فالمظهر والحقيقة هما معا ، في هذه الحالة ، وقائع في التجربة .

ولكن المثالية تقوم بتمييز أعمق وأجرا بكثير - وأعني به التمييز بين العالم التجريبي أو القابل للملاحظة (« المظهر ») وبين « الحقيقة » الترنسندنتالية أو غير التجريبية . ومعنى ذلك أن المثالي على استعداد لأن يضيف على شيء ليس غير ملاحظ فحسب ، بل هو أيضا غير قابل للملاحظة ، قدرا من الحقيقة يفوق ذلك الذي ينسبه الى العالم المادي الذي نعيش فيه . ومن الواضح أن هذا هو عكس الرأي الذي نقول به في موقفنا الطبيعي ، وهو الرأي القائل ان الأشياء المادية هي أكثر الأشياء التي نعرفها حقيقة ، وهي التي يبدو أي شيء « ذهني » أو « روعي » ، بالقياس اليها ، أشبه بالمظهر . ومن المؤكد أن الجراءة التي تنطوي عليها هذه الفكرة تضيف على المثالية ، في نظر أناس عديدين ، قدرا كبيرا من سحرها وجاذبيتها .

مشكلة الشر

تستخدم المدارس الفرعية المختلفة ، المنتمية الى المذهب المثالي ، أساليب مختلفة في تفسير هذا التعارض بين المظهر والحقيقة . ومن المهم أن نختبر بعضا على الأقل من أهم هذه المدارس الفرعية ؛ إذ أن إجاباتها ستكشف لنا الكثير عن المثالية بوجه عام . ومع ذلك فلما كانت هذه المشكلة الضخمة تتداخل مع مسألة أخرى أوسع انتشارا بين الناس بكثير ، ويتعين على المثالية مواجهتها ، فإن من المستحسن بحث الأمرين معا . هذه المسألة الأوسع انتشارا هي « مشكلة الشر » المشهورة التي هي دون شك أصلب بندقية يتعين على أي مذهب مثالي كسرها .

والمشكلة باختصار هي : اذا كان الكون هو تجسد « الذهن » أو « العقل » فكيف حدث أن تجربتنا تكشف لنا الكثير مما هو لا معقول ولا مفهوم ؟ وكيف

يحدث أننا كثيرا ما نضطر الى التوفيق بين ماهو بوضوح اتفاق أعمى أو مصادفة اليمية ، وبين الغاية العاقلة التى يفترض أنها تكمن من وراء ذلك كله ؟ ولو كان نظام الأشياء معقولا بحق ، أكنا نجلس الآن فى هذا المكان نتصارع مع مشكلة الشر ؟ اننا لا نسمع قط عن « مشكلة الخير » ، مع أن لنا الحق - منطقيا - أن نتوقع ، فى ذلك الكون الذى هو معقول فى جميع أرجائه ، ألا يكون هناك شر يقتضى تفسيراً . بل أن الأصعب من ذلك تلك الصورة الخاصة لهذه المشكلة الكبرى ، وهى الصورة التى يتعين على كل الأديان مواجهتها - وأعنى بها : لو كان الله ذا قدرة شاملة وحكمة شاملة ، ولكن ليس ذا خير شامل ، لا يمكننا أن نفهم وجود مثل هذا العالم الذى نعيش فيه بالفعل . أو لو كانت لديه أسمى حكمة وخيرية ، ولكن مع قدرة محدودة ، لا يمكننا أن نفهم ذلك أيضا . ولكن كيف نوفق بين وجود اله لا متناه وبين حقيقة الشر ؟ اما أنه لا يكثرث . واما أنه يكثرث ولكن لا حيلة له فى الموقف على الإطلاق . وهناك احتمال ثالث هو أن تكون لديه الحكمة الضرورية اللازمة ، ولكن سلطته محدودة ، مما يجعله يعمل بالتدريج على محو الشر ، ولكن هذا بدوره يقتضى لتحقيقه آماداً هائلة من الزمان .

بعض الإجابات الدينية : يرى التوحيديون المؤمنون باله مشخص. ولكنه لا نهائى ، أن المشكلة تقتضى بالضرورة تحليلا مطولا لطبيعة الألوهية ، وللعلاقات بين الله والكون الذى خلقه ، الخ . وسوف نبحث كثيراً من هذه التحليلات فى الفصلين الأخيرين ، ولكن يكفيننا هنا أن ننظر الى الإجابات التى يقدمها الانسان فى موقفه الطبيعى على هذه الأسئلة المحيرة . ان أوضح جواب وهو قطعاً أوسع الإجابات انتشاراً - هو أن « زمان الله هو الأفضل » . فهو يعلم ما يفعله ، وما هو أفضل لعالمه وكل المخلوقات فيه . ومن المسلم به أن أساليبه ليست أساليبنا ، وزمانه ليس دائماً زماننا ، ولكن سوف يتضح لنا فى آخر المطاف ، عندما يكون كل شيء مفهوماً ، وعندما نتمكن من أن نرى كل شيء فى ضوءه الحقيقى ، أن شكننا فى عدم اكتراث الله أو عدم قدرته أمر لا مبرر له . وعندئذ سنرى أن « مظهر الأشياء هو وحده الذى خدعنا ، اما الحقيقة » (التى كان يعرفها بالطبع منذ البداية اله عالم بكل شيء) فكانت معقولة ، مفهومة ، خيرة ، وبالاختصار ، فصاحب هذا المذهب فى الألوهية يرى ، مثلاً يرى المثالى ، أن المشكلة الحقيقية هى أن نخترق حجاب أى المظاهر وننفذ بأنظارنا الى الحقيقة .

على أن هناك ثلاثة حلول رئيسية لمشكلة الشر واللامعقولة الظاهرين فى العالم . ففى استطاعتنا أن نتخذ موقفاً متطرفاً ونقول ان ما يسمى بالشر ليس الا خطأ فى أذهاننا نحن . ففى الذهن الالهى أو اللامتناهى ، لا يمكن أن يوجد الا الخير والحق ، بحيث ان أى خطأ أو شر لابد أن يكون ناتجاً عن أذهاننا نحن المتناهية الغائية . وكل ما علينا هو أن نطرح جانباً فكرة الشر

(ما دامت لا توجد الا في اذهاننا) لكي نمحو تحقيق الشر ؛ ذلك لان الفكرة. والتحقق هنا شيء واحد . والحل الثاني لمشكلة الشر اقل تطرفا واقرب الى « الذهن العادى » . فى هذا الحل يعترف بحقيقة الشر ، ولكن يقال اننا لو نظرنا الى الامور من منظور طويل الامد - أى اذا تعلمنا أن نرى الأشياء « من منظور الأزل » - لأدركنا أنه مهما تكن أصالة الألم والشقاء والحق الموجود فى العالم ، فإن هذه الامور تتناقص بالتدريج . ومن الممكن أن يسمى هذا بالموقف التاريخى من المشكلة . فأنصار هذا الموقف يؤمنون بالتقدم ، ويرون أن فى استطاعة الانسان ، باستخدام العقل وجهوده الخاصة ، أن يعجل مسيرة التقدم ويمضى بحركته الى تحقيق نتائج لا حد لها ، من بينها محو الكثير مما نعدّه الآن شرا . وتعرف وجهة النظر هذه باسم « مذهب التحسّن meliorism » ، أى المذهب القائل أن الامور قابلة لأن تنصلح . ويوحى هذا المذهب فى الدين - حيث تدعو اليه كثير من الكنائس المتحررة اليوم بأن الله يحتاج الى مساعدتنا فى الكفاح ، وبأن الحياة (وربما العملية الكونية بأسرها) تمثل صراعا لا يرحم بين قوى الخير وقوى الشر . فى هذا الصراع لا بد من تجنيد كل مقاتل ، وفيه يساعد اختيار الخير على قطع دابر الشر من جذوره . وبالاختصار ، فالشر حقيقى بالفعل ، غير أن حقيقته ستزول بانتصار الخير بمضى الوقت ، وهو انتصار يمكن تحقيقه بتضافر الجهود بين الله والانسان . (١)

الأفلاطونية

هناك وجهة نظر تقع بين التفسيرين الدينيين (اللذين هما فى أساسهما : عمليان) للعلاقة بين المظهر والحقيقة ، وهى وجهة نظر لها أهمية ميتافيزيقية . أعظم بكثير . تلك هى الأفلاطونية ، التى هى مذهب من أسمى ما أنتجه النظر الفلسفى . وعلى الرغم من أن تفكير أفلاطون ليس مثاليا بالمعنى الدقيق ، مادام للعناصر الأساسية فى مذهبه وجود خارج عن الذهن (أما مسألة كونها ذات طبيعة روحية أو مادية أم منطقية فحسب ، فهى من المسائل التى تثير أعظم الجدل فى تاريخ الفلسفة) ، فإن الأفلاطونية تتميز مع ذلك بسمات متعددة تتضح فى المثالية المحدثة . وهى تمثل المزاج والموقف العام لهذه المدرسة . الكبيرة تمثيلا جيدا .

(١) يرتبط هذا المذهب ، فى الفلسفة الامريكية ، باسمى وليام جيمس وجون ديوى بوجه خاص . غير أن تفكير ديوى ينبغى أن يوصف بأنه مذهب تحسّن اجتماعى social meliorism ، ما دام مبنيًا على ما نسميه بالمذهب الطبيعى لا على نظرة مثالية الى العالم - أى انه يقول بمحو الشر عن طريق جهود الانسان الاجتماعية ، بغض النظر عن الله (الذى لا يقوم بدور فى مذهب ديوى) .

يشيد أفلاطون مذهبه على أساس التقابل بين المظهر والحقيقة ، وهو التقابل الذى تناقشه الآن . فالطبيعة الحقيقية لاي شيء هى فى نظره «الفكرة» التى تتجسد فى هذا الشيء وهو ينظر الى هذه الأفكار أو الماهيات على أن لها وجودا مستقلا وحقيقة أرفع . بل انها هى الحقيقة بعينها ، أما الأشياء المادية فتقتصر على أن تعكس أو تحاكي هذه الحقيقة القصوى ، التى هى ماهية الشيء المادى وأنموذجه الأزلى الثابت فى نفسى الآن . وهكذا يوجد ، من وراء قناع التجربة الحسية ، عالم مثالى من الماهيات . ومن هذا المجال الأعلى تأتى كل حقيقة : وكلما كان الشيء أكثر تجسيدا « للفكرة » أو « المثال » الكامن من ورائه ، كان له مزيد من الحقيقة . (١)

مستويان للحقيقة : غير أن هذا كله عرض مركز مجرد ، ولذا سنقوم بتحليله وتخفيفه الى حد ما . فأفلاطون يقول بوجود مستويين أو حالتين للحقيقة أولهما هو الحقيقة الواضحة التى لا تنكر فى الموضوعات اليومية الملموسة - أعنى حقيقة الكراسى والصخور والأشجار والجبال والكائنات الحية . غير أن الوجود على هذا المستوى لا يمثل الحقيقة بمعناها الصحيح ، بل ان هذه الحقيقة الحققة إنما تكمن من وراء قناع الحقيقة الظاهرية ، وتستقر فى عالم أعلى . (٢) ولا يفصح أفلاطون بوضوح عن رأيه فى المكان المحدد لهذا العالم الأعلى ، الا لكى يوحى بأنه فى مكان ما « فى السموات العليا » . هذا العالم يكون نظاما مثاليا للماهيات الأزلية ، التى توجد فى سلم متدرج مبنى على مبادئ أخلاقية ويسوده مثال الخير . ولكن ما هى هذه الماهيات الأزلية المثالية ، وما علاقاتها بهذا العالم اليومى الأدنى للأشياء المادية أو الطبيعية ؟ يطلق أفلاطون

(١) يطلق أفلاطون على هذه الأحوال المثالية للحقيقة اسم « المثل » أو « الصور » وقد ظهر فى السنوات الأخيرة تفسير يتحدى جديا هذا الرأى التقليدى للذهب أفلاطون الذى أقدمها هنا ، فى تفاصيل كثيرة ، وذلك عند ج . أ . ستيوارت J. A. Stewart وناتورب Natorp بوجه خاص . والهدف الرئيسى الذى ينصب عليه هجومهما هو الرأى التقليدى القائل أن للصور وجودا مستقلا عن أى تجسد أو تمثيل فى شيء عينى . هذا التفسير الاحداثى يزيد أفلاطون قريبا من أرسطو ، ومن الواقعية المعتدلة عند مفكرين وسطيين مثل « أبيلار » . وفضلا عن ذلك فهو قطعاً يربط أفلاطون بالعلم الحديث رباطا أوثق مما كان يعتقد من قبل . ومع ذلك فقد رأيت أن من الأفضل عرض الرأى التقليدى المأثور عن الصور الأفلاطونية ، لا على أساس أنه يعبر عن رأى الخاص فى الموضوع (وهو رأى يظل محايدا) ، بل لكى أتجنب بلبلة ذهن الطالب فحسب . فهدفى فى هذه الحالة ، كما فى كل الحالات الأخرى فى الكتاب ، هو الوضوح أكثر من الاكتمال ، والغاية لا الشجرة - حتى ولو كان معنى ذلك فى بعض الأحيان تجاهل بعض الأشجار التى هى ضخمة الى حد غير قليل .

على هذه الأحوال المثالية للحقيقة اسسم « المثل » أو « الصور » Forms على التخصيص ، وقد أصبح اللفظ الأخير هو المفضل في اللغة الانجليزية . غير أن لكلمة « الصورة » عدة معان ، أحدها مضاد تماماً لمقصد أفلاطون . فكثيراً ما يكون المقصود من اللفظ هو الشكل الخارجى أو التخطيط العام للشيء - أعنى قسماته الكلية أو مظهره العام . غير أن هذا اللفظ في نظر أفلاطون ، يعنى التركيب الباطن أو الفكرة المحدودة التى تتجسد فى الشيء . فكيف يكون الشيء شيئاً أعنى مثلاً كيف يكون البيت بيتاً ؟ هذا هو السؤال الذى تستطيع الصورة أو المثال الإجابة عنه بأن تعرض ماهية الشيء . وبذلك تكون صورة البيت هى خطته أو تصميمه أو تنظيمه ؛ وهذا التصميم أو التنظيم يتكشف فى مجموعة من اللوحات الهندسية أكثر مما يتكشف فى نموذج أو سلسلة من المقاطع الأمامية والجانبية ، أو حتى فى الصورة الفوتوغرافية للمبنى الكامل ؛ ذلك لأن الصورة الأفلاطونية هى دائماً الفكرة غير الملموسة ، أو التصور ، الذى قد يتجسد أو يتمثل جزئياً فى الأشياء المادية ، ولكنه لا يمكن أن يتحقق فيها كاملاً .

وعلى ذلك فإن عالم الحقيقة الحقة هو عالم من الصور التى هى أزلية ثابتة كاملة . فتلك هى نماذج كل فئات الأشياء الأرضية أو أنواعها . ويرى أفلاطون أنه لا يوجد شيء ليست له صورة مناظرة له ، يستمد منها ما له من حقيقة .

الصور بوصفها تصورات : العلاقة الأساسية بين أى موضوع وبين صورته هى ذاتها العلاقة بين المدرك الحسى percept وبين التصور ذهنى concept المناظر له - أى بين أى شيء عينى يمر بتجربتنا ، وينتمى الى فئة أو نوع (يدل عليه اسم مشترك ، كالكتاب أو الكرسي أو الكلب ، الخ) وبين فكرتنا أو تصورنا الخاص بهذه الفئة . فنحن مثلاً قد رأينا جميعاً مئات من الكتب ؛ ولكن فى ذهن كل منا ، بغض النظر عن صورة أى كتاب محدد أو انطباعه فى الذاكرة ، فكرة عن « الكتاب بوجه عام » ، أو الكتاب مجرداً . هذه الفكرة هى التى تطرأ فوراً على الذهن لو كان قد سألنا أحد : « ما الذى يجعل الكتاب كتاباً بوجه عام ؟ » وهذه الفكرة تسمى « تصورا » .

هذا التصور أو « الشيء فى ذاته » ، كما هو فى حقيقته مجرداً عن كل الصفات العرضية ، هو فى الميتافيزيقا الأفلاطونية صورة أو مثال . ولقد كانت مشكلة التحديد الدقيق لمكانة التصورات من المشكلات الرئيسية فى التاريخ الطويل للفلسفة ، ويمكن القول ان فلسفة العصور الوسطى قد تركزت كلها تقريباً فى خلاف لانهاية له حول مسألة كون التصورات ذات وجود حقيقى خارج الذهن . فهناك مدرسة كانت ترى أن « الكتاب » فكرة لها وجود فعلى منفصل ومستقل عن أى كتاب مادى وعن كل الكتب المادية . أما خصومهم فيرون أن أى تصور ليس الا اسماً ، أى أداة مريحة نصنعها لكى تتيح لنا التعامل مع فئة معينة من الأشياء الى تدخل فى نطاق تجربتنا . (ولنتصور ما يحدث لو كانت كل شجرة أو كلب نصادفه

طوال حياتنا يحتاج الى لفظ مستقل يدل عليه) . أما موقف أفلاطون في هذا الخلاف فهو محدد تماما : فهو مازال أشهر المدافعين عن أحد جانبي هذا الخلاف وأقواهم تأثيرا . ومذهبه كله يتوقف على الرأى القائل ان التصورات (أو الكليات ، اذا شئنا استخدام اللفظ الشائع في العصور الوسطى) لها قدر من الحقيقة أكبر مما لاي شيء . فمر بنا في تجربتنا الحسية . ولنقل ، بلغة العلم والرياضة الحاليين ، ان أفلاطون كان يرى ان الفئة أكثر حقيقة من أفرادها .

والنقطة الرئيسية في المذهب الأفلاطوني هي أن الصور لا توجد فحسب بل انها هي الحقيقة الحقة الوحيدة . أما الأشياء الأرضية التي تتجسد فيها هذه الصور فما هي الا « انعكاسات » أو « ظلال » أو « نسخ محاكية » لهذه النماذج الأزلية ، تتصف بقدر محدود من الحقيقة لا تكتسبه الا بالاستعارة ، أو حسب التعبير الذي يفضله أفلاطون ، بالمشاركة في المثال المناظر وهنا نجد فكرة كانت على الدوام من المعتقدات الأساسية للمذهب المثالي : هي أن الواقع تصوري أو عقلي ، ومن ثم فإن أفضل سبيل الى فهمه هو من خلال العقل وتحليل أوجه نشاطنا الذهنية الخاصة . فبيان الواقع هو ذاته بيان أذهاننا ، وعن طريق نشاط عقولنا نحن في الفهم ووضع التصورات ، نستطيع أن نصل الى أفضل ادراك لطبيعة الحقيقة القصوى .

نتائج الأفلاطونية : على الرغم مما يتسم به هذا المذهب الميتافيزيقي العام الذي وضعه أفلاطون من أهمية في ذاته ، فانه ينطوي أيضا على نتيجة ضمنية لها أهميتها ، وكان الشغل الشاغل للمثاليين منذ عهد أفلاطون هو اظهار مكنوناتها . فإذا كان الوجود الحق يكمن في عالم من الصور المثالية أو الماهيات التي ندركها عن طريق العمليات العقلية ، فمن الواضح إذن أن التجربة الحسية وموضوعاتها تغدو ذات أهمية ميتافيزيقية أقل نسبيا . والواقع أن مؤلفات المثاليين حافلة بالعبارات التي تقلل من شأن الحواس وتزدرئها ، وتؤكد عجز التجربة الحسية عن كشف الحقيقة وعرضية الموضوعات التي تعالجها الحواس في مقابل الطابع الثابت للمعرفة التي يكشفها لنا العقل . ويذهب أفلاطون الى حد وصف الحواس ونشاطها بأنها عقبة في طريق كشف الحقيقة ؛ فالتجربة الحسية حجاب بيننا وبين « الوجود » الحق ، اذ أنها لا تستطيع أن تنقل إلينا الا ما يحدث في عالم التغير أو « الصيرورة » . وهكذا تسير المثالية في طريق مضاد لما يمكننا أن نسميه بفلسفة الموقف الطبيعي ، وهي الفلسفة التي ترى أن الصورة التي تقدمها إلينا حواسنا عن « الأشياء » كما هي موجودة ، هي صورة صحيحة (في حدودها الخاصة على الأقل) . ولا جدال في أن ما يذهل الإنسان في موقفه الطبيعي أن يقال له ان عملياتنا الحسية ليست غير كافية فحسب ، بل هي أيضا تحول ايجابيا دون فهم الطبيعة الحقيقية للأشياء . أما في نظر المثالي فإن هذه النتيجة ليست منطقية فحسب ، بل هي أيضا نتيجة لا مفر منها .

الطابع الأخلاقي للمثالية

هذا الاعلاء المثالى للنشاط العقلى فوق التجربة الحسية ، لا يبنى على أسس منطقية أو معرفية فحسب ، بل أن فى معظم المذاهب المثالية ، كما فى الأفلاطونية طابعا أخلاقيا واضحا يتسم به الجزء الأكبر من تفكيرها . وكما رأينا من قبل فإن الصور المثالية عند أفلاطون لا تمثل ماهيات فقط بل تمثل كمالات أيضا ؛ والصورة ليست متوسطات وإنما هى مثل العليا ، وهذه المثل العليا ، هى التى يتوق الذهن الى كشفها من وراء حجاب الحس . وبعد أن يفهمها الذهن ، يصبو الى أن يحيا حياة قوامها ما فى المثل من كمال ، بقدر ما يتيح له ذلك عبء الجسد وحاجز الحواس . هذه النغمة الرئيسية التى تصف البدن ، بما فيه من حواس وشهوات ، بأنه عبء أو سجن أو مقبرة ، تتكرر مرارا فى المذهب الأفلاطونى وتوجد على الأقل أفكار ضمنية مخففة من هذا النوع ذاته فى كل مدارس الفكر المثالى . والنتيجة الحتمية لهذا الموقف هى الميل الى الثنائية . فتقسيم أفلاطون الأساسى للحقيقة الى عالم مادى أدنى ، مستمد من غيره ، هو عالم « الصيرورة » ، وعالم أعلى من « الوجود » الحقيقى ، يؤدى بسهولة الى نظرة الى الحياة يكون الجسد فيها مقابلا للنفس ، والمادة مقابلة للذهن ، والحس مقابلا للعقل . وفى كثير من الأحيان يترتب على ذلك مذهب زاهد أو مذهب تطهرى puritanism من نوع ما ، ويصبح الجسم ، حتى برغباته الصحية السوية ، موضوعا للارتياح الأخلاقى . وبطبيعة الحال فإن المسيحية ، التى تنطوى على ثنائية عميقة ، قد وجدت تأييدا فلسفيا كبيرا فى المثالية ، على حين أن أفلاطون قد أطلق عليه وصف « مسيحى قبل أربعمائة عام من المسيح » .

مثال الخير : يبلغ مذهب أفلاطون قمته فى صورة الخير . وعلى حين أنه لا يعرف هذه الفكرة بدقة ، فمن الواجب أن تفهم بمعنى أخلاقى عام . وهكذا فإن المذهب بأسره قائم على دعامة من القيم . ومن الواضح أن أفلاطون ، مهما يكن مقدار اهتمامه بأن يثبت أن العالم المادى ليس الا ظلا أو انعكاسا لعالم معقول أعلى هو عالم الصور ، فانه كان أكثر اهتماما بأن يثبت أن الكون مبنى على أساس من القيم . وفى هذه المحاولة للتوحيد بين الخير والحقيقى ، كان أفلاطون مثاليا بالمعنى الصحيح ؛ ذلك لأن أمثاله من المفكرين يرون أن من المستحيل ، حسب تكوينهم المزاجى الخاص ، أن يتصوروا الكون الا على أنه مرتبط بالخير ومتجه اليه . وهناك مدارس فكرية أخرى تبدى استعدادها للاعتراف بإمكان أن يكون الواقع محايدا من الوجهة الأخلاقية ، أو شرا فى أساسه ، غير أن أية امكانية كهذه تقع خارج حدود تصور المثالى . وهكذا نستطيع أن نتكهن بالاجابة التى سيرد بها على ذلك على السؤال الذى يعده بعض المفكرين أكثر الأسئلة الفلسفية إلحاحا ، ألا وهو : هل الكون فى أساسه نظام أخلاقى ، أم نظام آلى ؟ هل الكون جهاز آلى هائل ، يسير بطريقة لا شخصية عمياء غير مكرثة ، شأنه شأن أى جهاز آلى آخر ؟ أم هو فى أساسه بناء أخلاقى ، تكون للقيم والمثل فيه مكانتها العليا ، ويكمن فى قلبه الخير ، لا العقل

والغاية فحسب ؟ ان المثالي يذهب الى ان الراى الثانى هو وحده الممكن ، واىة اجابة اخرى لاتؤدى فقط الى هدم مذهبه بأسره ، بل هى فى رايه تكيل للآمال البشرية ضربات أشد . ذلك لأنه يشعر بأن النظام الكونى الآلى كفىل بأن يقطع الطريق على كل هذه القيم التى لها أهمية عليا فى الحياة البشرية ، والتى تشكل القوة الدافعة الأساسية لنشاطنا الروحى . ففى مثل هذا الكون الآلى ، تدور محاولات الانسان لكى يعيش حياة خيرة ويحقق غاياته الأخلاقية فى فراغ أخلاقى هائل ؛ ومثل هذا الكون انما هو خواء لا يشعر على الاطلاق ، ولا يكثر قط ، بكل ما يهم البشرية وامانيها العليا .

الخبر بوصفه كونيا : يتفق المثاليون من جميع المدارس بوضوح على مسألة واحدة : هى أن أى نظام من القيم البشرية البحتة - أى الأخلاقية فى اطار النزعة الطبيعية مثلا - لا يمكن أن تكون له غاية أو معنى . فقيمنا ، ومثلنا العليا ، لا تكون لها حقيقة الا اذا كانت تستند الى تأييد من الكون . أما لو كان نظام العالم آليا أو طبيعيا خالصا ، لكانت هذه القيم تتصف بنفس الفراغ وانعدام الدلالة اللذين يتصف بهما الكون ذاته . وبالنسبة الى البشرية ذاتها ، فان مثل هذا الكون يجعل الميتافيزيقا والأخلاق أسوأ من أن يكونا بلا معنى : فهما يصبحان فيه «دعابة أو مهزلة ، ضخمة . وبالاختصار ، فالمثالية تجد أن من المستحيل التفرقة بين الأخلاق والميتافيزيقا . فلا يمكن أن يكون لكفاحنا الأخلاقى ، بل لقيمنا كلها ، أى معنى الا عندما نتأكد من أن لهما علاقة بالكون فى مجموعه . وسوف نرى بعد قليل ما يقوله المذهب الطبيعى فى هذا الصدد ولكننا نود أن نشير ، خلال ذلك ، الى أن هذه النقطة هى التى يبلغ فيها التعارض بين المدرستين الكبيرين ذروته . فهذه المسألة أساسية بالنسبة الى المثالية ، ومن ثم فلامجال فيها للحلول الوسطى: فاما أن يكون الكون ملائما للانسان وقيمه جميعا ، واما أن تكون هذه القيم دعابة ساخرة - أو مهزلة كونية . ويخلص المثالى من ذلك الى القول بأن من المؤكد ، فى عالم كهذا ، أن المثل العليا تغدو شيئا غير جدير بأن نموت فى سبيله ، بل انها تغدو شيئا لا يستحق أن نعيش من أجله .

ويشير بعض الملاحظين المحايدين لهذا الخلاف بين المثالية والمذهب الطبيعى أحيانا ، الى أن الميتافيزيقى المثالى يبدو وكأنه يشيد مذهبه وفى ذهنه هدف محدد مقدما : هو أن يصور الكون بحيث لا تكون القيم مأمونة فيه فحسب ، بل تكون القوى الكونية مشايعة لها . ويسارع خصوم المثالية باستغلال هذا الحكم المحايد ، بوصفه دليلا على أن المثاليين أقل موضوعية من أصحاب المذهب الطبيعى ، (وبالتالى فانهم مرشسدون غير موثوق بهم كل الثقة فى مجال الفلسفة) . فخصوم المثالية هؤلاء يرون أننا لو قررنا مقدما أى نوع من العالم سوف نجد ، فهل يكون من المستغرب أن ينتهى بنا الأمر الى تكوين صورة رائعة عن عالم كهذا بالضبط ؟ وهكذا فان صاحب المذهب الطبيعى يتهم المثالى

بأنه ميال مقدما الى عالم ضامن للقيم، على نحو يجعل منه شخصا متحيزا على احسن الفروض ، ومتهما بالتفكير المفروض على أسوئها، وهو على أية حال شخص لا يعتمد عليه بوصفه مصدراً للحقيقة الفلسفية . والتحدى الذى يحب أنصار المذهب الطبيعى دائما أن يوجهوه فى هذه الحالة هو : « أين كان يصبح العلم لو كان قد استهدف غايات محددة مقدما ، ومرضية للمشاعر الذاتية كهذه ؟ » ولكن المثالى يرد على ذلك عادة بقوله انه ليس عالما ، وانه لا يعترف بأن الموقف العلمى وعلم المناهج العام هما بالضرورة أفضل المصادر الموثوق منها للحقيقة . ولكننا سنتحدث بمزيد من الاسهاب فى هذه المسائل الخلافية عندما نتعرض للمذهب الطبيعى فى فصلنا التالى ، لأن المسألة كما هو واضح أكبر وأهم من أن تعالج بإيجاز .

المثالية الذاتية

لابد لنا أن نحصر على ألا يفهم القارئ مما نقول أن اهتمام المثالية مركز فى فرع الأخلاق وحده ؛ اذ أن كثيرا من الأفراد المعاصرين لهذه المدرسة يبدون اهتماما أعظم كثيرا بالمشكلات المعرفية والميتافيزيقية . لذلك فأننا سننتقل من « المثالية الأخلاقية » عند مفكرين مثل أفلاطون الى المثالية الأقرب الى الطابع « الميتافيزيقى » (أو المعرفى) عند مفكرين مثل باركلي وهيغل . ومن حسن الحظ أن عرضنا لتفكيرهم يمكن أن يكون أكثر ايجازا بكثير من عرضنا لتفكير أفلاطون . وليس ذلك راجعا الى أنهم أفراد أقل فى هذه المدرسة - فهم فى نواح كثيرة أقرب الى الطابع الحقيقى للمثالية كما هى معروفة فى عصرنا الحالى مما كان الفيلسوف اليونانى - وإنما السبب هو أن الاتجاه العام لتفكيرهم هو فى أساسه نفس اتجاه تفكير أفلاطون . وسوف تظهر نتائج أخلاقية ضمنية واضحة لدى هؤلاء الفلاسفة المتأخرين ، ولكن لما كانت تحليلاتهم الأكثر دقة وتخصصا هى التى تهمنا ، فسوف نقصر مناقشتنا عليها .

ان المثالية المعرفية (الابستمولوجية) ، وهى أهم صور المثالية فى عصرنا الحالى ، هى الاعتقاد بأن الذهن وحده هو الحقيقى . أما المادة ، بكل مظاهرها ، فما هى الا مضمون ذهنى ، وبالتالي فهى متوقفة على الذهن فى وجودها . ان المادة موجودة بلا شك ، غير أن وجودها هذا يمكن تحليله الى ادراكات . ولو شئنا أن نستخدم المصطلح الحديث ، لقلنا أن المادة ليس لها وجود موضوعى (أى مستقل خارج عن الذهن) ، بل هى معتمدة فى وجودها على السدات (أى الذهن الذى يلاحظ ويجرب) . وينبغى أن يلاحظ أنه قد طرأ هنا تغيير على المذهب كما كان عند أفلاطون . فللمثل أو الصور ، فى مذهب أفلاطون ، وجود مستقل عن الفكر . وليس المهم هنا هو أنه جعل لهذه الصور نوعا من الوجود العينى أو المادى أو لم يجعل لها ، وإنما الذى يعيننا هو أن فى

الأفلاطونية شيئا لا يمكن رده الى مضمون ذهنى للعقل البشرى أو للعقل اللامتناهى . (١)

فلسفة باركلي : أصبح مذهب المثالية الذاتية هذا سائدا لأول مرة فى القرن الثامن عشر ففى ذلك الوقت كانت الفلسفة قد أصبحت تشعر شعورا واضحا بمدى صعوبة تقديم تفسير مرض للعلاقة الدقيقة بين « المعرفة » و « الواقع » أى بين تجاربنا أو ادراكاتنا الحسية ، وبين العالم الطبيعى الخارجى الموضوعى الذى يفترض أن هذه التجارب والادراكات تشير اليه . والحق أن من الصعب مقاومة اغراء الدخول فى تفاصيل قصة التطورات الفذة التى أدت الى هذه النزعة الذاتية . ومع ذلك فسوف نضطر الى الاكتفاء بالخطوط العامة لمذهب أبرع المدافعين عن النزعة الذاتية ، وهو جورج باركلي . فاستدلال باركلي يسير على النحو الآتى : ان كل الأشياء التى نسميها « مادة » هى موضوعات لتجربتنا ، وهى بهذا الوصف لا توجد فى نظرنا الا بوصفها ادراكات . فعندما نقول مثلا ان الشجرة توجد ، فنحن نقول الا أن لدينا ادراكا حسيا أو تجربة نطلق عليها اسم « الشجرة » . غير أن هذه التجربة ، مهما تكن حيويتها ، لا تضيف على أى نحو وجودا موضوعيا مستقلا على « الشجرة » التى تظل مجرد تجربة . وبالاختصار ، فالقول ان أى شئ يوجد ، مرادف للقول انه يدرك من خلال حاسة واحدة أو أكثر من حواسنا . ويلخص باركلي المسألة كلها فى عبارته المشهورة : وجود الشئ هو كونه مدركا *esse est percipi* فليس ثمة وجود بمعزل عن الذهن الذى يدخل هذا الوجود فى تجربته . وبلغة علم النفس الحديث ، فإن شجرتنا ليست الا مجموعة من الاحساسات ، والاحساس ذاتى . وهكذا يتضح أن ما نسميه « بالموضوع » ما هو الا تجربة ذهنية — لأن وجوده ما هو الا دخوله فى التجربة — وكذلك الحال فى المادة بكل صورها . واذن فالواقع ذهنى بحت ؛ والعالم بأسره ذهنى ، ولا وجود الا للأذهان وادراكاتها .

نقد الموقف الطبيعى لباركلي : اعترف باركلي صراحة بالغرض من وضعه لمذهبه ، فقال انه تفنيد المادية الشائعة فى عصره . فقد رأى أنه اذا أثبت استحالة وجود المادة مستقلة ، فلن تكون للمادية أرجل تقف عليها — وهو رأى منطقى تماما . غير أن خصومه أهابوا بالموقف الطبيعى ، وأراد أحدهم ،

(١) لهذا السبب تشيع تسمية أفلاطون وخلفائه الوسيطيين باسم « الواقعيين realists » — مما يبعث فى ذهن الطلاب المبتدئين فى الفلسفة اضطرابا لا حد له . والحقيقة أننا لو عرفنا المثالية تعريفا ضيقا على أساس معناها فى القرن الثامن عشر (وهو ما نبدا فى عمله فى هذا القسم) فعندئذ يكون من المنطقى استخدام لفظ « الواقعية » للتعبير عن المذهب الأفلاطونى ، اذ أنه يؤمن فعلا بالوجود الحقيقى المستقل لشئ خارج عن الذهن .

وهو العالم اللغوي المشهور « صامويل جونسون Samuel Johnson » أن يفند المثالية الذاتية بضربة هائلة من رجله في حجر .، ويقال انه هتف : « على هذا النحو أفند الأسقف باركلي ! » ولكن الموقف الطبيعي ، ولاركمل الحجر ، بكاف للرد على حجته ، كما بادر الفيلسوف الأيرلندي الذكي الى القول . فكل ما أثبتته الدكتور جونسون هو ما اعترف به المذهب الذاتى بالفعل : وهو أن لدينا حزما من الاحساسات - هي في هذه الحالة احساسات بالمقاومة العضلية ووخزة من الألم موضعها ابهام القدم . ولكن هل يثبت ذلك أن هناك أى شيء له وجود خارجي ، فيما عدا أذهاننا الخاصة الواعية بوصفها مراكز للادراك الحسى ؟ ان حجة الموقف الطبيعي هي أن من الممتع الادعاء بأن موضوع الادراك الحسى . كالكتاب الموضوع على المنضدة ، لا يعود موجودا عندما يغادر الحجر أو نتوقف عن ادراكه لحظة لأى سبب آخر . غير أن باركلي يرد على الفور بقوله : « ما هي الصفات أو الخصائص التي يمكن أن يتصف بها الكتاب «الموجود» في هذه الظروف؟ » فإذا ما رد الموقف الطبيعي - كما يتعين عليه أن يرد - بقوله ان هذه الصفات تنتمى الى حاسة واحدة أو أكثر ، « كالأخضر » أو « الثقيل » أو « السميكة » أو « الكبير » ، فعندئذ يكون باركلي قد أحكم إغلاق الفتح : فماذا تكون هذه الصفات كلها ، ان لم تكن معطيات حسية ، وبالتالي صفات ذهنية أو ذاتية خالصة ؟ وهكذا يظل الوجود مجرد حزمة من الاحساسات ، وبالتالي ذهنى الطابع ، على الرغم من كل ما يستطيع الموقف الطبيعي أن يعترض به عليه .

غير ان الموقف الطبيعي ، اذ يقتنع بضرورة وجود خدعة في مذهب كهذا ، يعود فيوجه هجوما جديدا . فكيف يستطيع باركلي أن يفسر اتساق عالمنا الادراكى واتفاق الناس عليه ؟ لو كان كل وجود متوقفا على الذهن ، فكيف يحدث أن تتسق ادراكاتى الحسية المتعددة لتلك الشجرة بعضها مع بعض الى هذا الحد ؟ وكيف تدرك على الدوام على أنها شجرة صنوبر ، مثلا ، بدلا من أن تدرك أحيانا على أنها شجرة بلوط أو زان ؟ وفضلا عن ذلك ، فكيف تفسر تلك الأدلة العملية الكثيرة التي تثبت أنني أنا وأنت ندرك نفس الشجرة عندما نحول أعيننا الى اتجاه معين ؟ اذا كانت شجرتك وشجرتى متشابهتين الى حد تدل معه كل الدلائل على أنهما شجرة واحدة ، فلا بد أن يكون هناك مصدر مشترك واحد أو سبب لادراكاتنا . وأين يمكن أن يكمن هذا السبب الا خارج ذهنى وذهنك أعنى فى العالم الخارجى ؟

يرد باركلي على ذلك بأن يذكرنا بأنه لا ينكر على الإطلاق وجود عالم خارجي وانما هو ينكر فقط وجود عالم مادي يوجد مستقلا عن كل ادراك - أعنى عالما لا يكون فكرة فى ذهن ما . وهو يعبر عن رأيه هذا بقوله :

« اننى لأذهب بالفعل الى أن موضوعات الحس ليست الا أفكارا يستحيل ان توجد ما لم تدرك . ومع ذلك فليس لنا أن نستنتج من ذلك أنها لا توجد الا

عندما ندركها نحن ؛ فقد تكون هناك روح أخرى تدركها مع عدم ادراكنا نحن لها . ولا يلزم عن ذلك أن الأجسام تفنى وتخلق من جديد فى كل لحظة ، أو لا توجد على الإطلاق خلال الفترات الواقعة بين ادراكنا لها .

« قد تكون هناك روح أخرى تدركها مع عدم ادراكنا نحن لها . » ماذا يمكن أن تكون هذه الروح الأخرى أو الذهن الآخر ؟ من الواضح أن باركلى لو استطاع أن يثبت وجود هذا الذهن الآخر ، لأصبح أقدر على مواجهة مقتضيات الموقف الطبيعى . ولا يحتاج المرء الى وقت طويل لكى يدرك الاتجاه الذى يسير نحوه استدلاله :

« ولكن مهما يكن لدى من قدرة على بعض أفكارى، فانى أجد أفكارا أخرى لا تتوقف كذلك على ارادتى . فعندما أفتح عيني فى رابعة النهار مثلا ، لا يكون مقدورى أن أختار أن أرى أو لا أرى ، أو أن أحبد ما أراه . ومثل هذا يقال عن السمع وغيره من الحواس . فالأفكار التى تنطبع على هذه الحواس ليست مخلوقات صنعتها بارادتى . ومن ثم فهناك ارادة أو روح أخرى ، أو عقل آخر ، هو الذى أنتجها .

هذه الأفكار التى لا أستطيع التحكم فيها ، أعنى هذه الأفكار الحسية ، أقوى وأشد حيوية وأوضح تميزا من تلك التى أستطيع التحكم فيها . وهى تتميز أيضا بثبات ونظام واحكام لا تتصف به تلك التى تنتج بارادتى . وهى تنم بذلك عن كونها ناتجة عن ذهن أقوى وأحكم من أذهان البشر .

ان هناك حقائق قريبة من الذهن البشرى وواضحة له الى حد أن كل ما يحتاج اليه الانسان هو أن يفتح عينيه ليراها . ومن قبيل هذه الحقائق فى نظرى ، هذه الحقيقة الهامة ، وأعنى بها أن كل ما فى قبة السماء وما تحمله الأرض ، أى باختصار ، كل الأجسام التى تكون الهيكل الجبار للعالم ، ليس لها وجود بدون ذهن ما ، وأن وجودها هو أن تدرك أو تعرف ، وأنها بالتالى ، ما لم أكن أدركها بالفعل ، أو لم تكن موجودة فى ذهنى أو فى ذهن أية روح مخلوقة أخرى ، لا بد اما ألا يكون لها وجود على الإطلاق ، واما ان تظل قائمة فى ذهن روح أزلية ما .

وهكذا فإن الفرض الذى يقول به باركلى لا بد له ، لكى يرضى الموقف الطبيعى للانسان ، من أن يسلم بوجود ذهن معين غير ذهننا (وأعظم منه) . فليس ثمة وسيلة أخرى تحفظ وجود الكون ، وليس ثمة وسيلة أخرى تتيح تفسيراً كافياً لاحكام ادراكاتنا واتساقها . وهكذا ربط باركلى مذهبه كله بذلك المفهوم الواحد ، مفهوم « الله » . فادراك الله يحفظ للكون وجوده ، سواء أكانت أية أذهان بشرية تقوم بواجبها الادراكى أم لا . وذهن الله يضمن أيضا اطراد ادراكاتنا : فعندما ننظر من نفس النافذة كل يوم نرى نفس الأشجار والمباني فى الخارج ، لأن وجودها الحقيقى يتوقف على الوعى الإلهى بها . اننا نحن قد

نذهب ونجى ، وننظر من النافذة أو لا ننظر ، غير أن الله يحفظ باطراد وجود كل الأشياء الطبيعية التي تمر بتجربتنا مرورا عارضا غير منتظم ولا دائم . والواقع أننا نقل عن اله باركلي ، فمن المؤكد أنه ليس متهاونا أو مهملا في الاضطلاع بواجباته الادراكية ! فهو مواظب على القيام بالعمل ، أربعاً وعشرين ساعة في اليوم ، كل يوم من أيام السنة . وبطبيعة الحال ، فإنه لما كان ذا علم محيط ، فإنه يدرك كل ما يوجد ، وضمنه الكثير مما لم يره الناس ولن يروه قط .

النور الرئيسى لله في مذهب باركلي : لن نكون مغالين اذا قلنا ان لله من الأهمية في مذهب باركلي ما له في أى بناء لاهوتى ؛ ذلك لأن باركلي ، حين استعان بالذهن الالهى ورصيده اللامتناهى من الادراكات ، قد ضرب عدة عصافير بحجر واحد : (١) فهو علل وجود العالم الخارجى كما يطلب الموقف الطبيعى ؛ (٢) وفسر استمرار ادراكاتنا واتساقها (فالذهن الالهى يتولى العمل عندما ننام أو ننشغل بادراكات أخرى ، وبذلك يحفظ وجود الأشياء جميعا ، ويجهزها لكى تدركها الأذهان المتناهية عندما تستيقظ من جديد أو تتحول مرة أخرى الى هذا الاتجاه) ؛ (٣) وفسر التشابه فى احساساتنا عندما ندرك شيئا واحداً مشتركاً (ما دام الشيء يوجد بوصفه فكرة واحدة فى الذهن الالهى ، فليس من المستغرب أن ندركه كلنا على نفس النحو) ؛ (٤) وحطم المادية بالقضاء على العالم المادى المستقل عن الفكرة ؛ (٥) وفند الاتحاد بأن جعل الله حقيقة لا غناء عنها فى كل وجود . وليس من شك فى أن باركلي كان يؤمن باخلاص بأن محو فكرة الله من الذهن سيؤدى الى تدمير الكون - ناهيك بتدمير مذهب باركلي ذاته .

واذن فقد اعتقد باركلي أنه تمكن من تفسير كل هذه الأمور واثباتها . وكان لابد للفلسفة أن تنتظر جيلا آخر حتى يبين هيوم ، الفيلسوف الاسكتلندى الشكاك اللامع ، أن منطق باركلي سلاح ذو حدين ، يبتتر من هذا الجانب ومن ذاك . ذلك لأننا ان لم نبدأ بالايان بوجود الله، فليس ثمة وسيلة لاثبات أن ادراكاتنا لها ركيزة موضوعية فى الذهن الالهى . فمثلا ، لو كان وجود أى شيء يتوقف على كونه مدركا ، فمن أين يأتى وجود الله ؟ ومن الواضح أنه ليس موضوعا ادراكيا الا بالطبع اذا شئنا أنفسنا بالمنطق فأكدنا أن الله يستطيع أن يولد ذاته بادراك ذاته .

وأيا كان تقديرنا النهائى لمذهب باركلي ، فإننا نستطيع أن نرى بوضوح سبب اطلاق اسم « النزعة الذاتية » عليه ، وسبب اعتماد كل المذاهب المثالية التى تطورت عنه على المنطق ونظرية المعرفة اعتمادا كبيرا . فكل هذه المذاهب تبنى نظرتها الى العالم على حقيقة لا تنكر هى أن كل شيء يوجد ، يبدو مرتبطا بادراكنا له ارتباطا لا ينفصم . ومن هذه المقدمة يعتقد المثالى أن من المنطقى

أن نستنتج أن الوجود بما هو كذلك يتوقف على الإدراك *esse est percipi* - على أن صاحب هذه النظرية الواقعية في المعرفة ، كما سنرى في فصل تال - يجد هذا الاستدلال فاسداً . ومع ذلك فإن الأقرب إلى تحقيق غرضنا ، عند هذه النقطة من العرض الذى نقدمه ، هو أن نناقش بإيجاز ما يسمى « بمآزق التمرکز حول الذات » ، الذى ظهر أصلاً بوصفه حجة ضد النزعة الذاتية ، ولكن من الممكن تقديمه من زاوية محايدة على نحو يبدو معه الموقف المثالى أقرب إلى الفهم ، وربما أجدر بأن يقبل .

مآزق التمرکز حول الذات : لسنا نود أن نخوض في تفاصيل النتائج المترتبة على الحجة المسماة بمآزق التمرکز حول الذات *egocentric predicament* ، ولكننا سنعرض مقدماتها بإيجاز على النحو الآتى : لابد لآى موضوع - لكى يصبح موضوعاً للمعرفة ، من أن يكون موضوعاً للتجربة - أى أن أى شيء لا يمكن أن ينفذ إلى أذهاننا ما لم يدخل فى علاقة ما . هذه العلاقة هى علامة المعرفة *cognition* (أى الإدراك والتجربة والتعرف ، بأوسع معانيها جميعاً) فالأشياء لا تنفذ إلى وعينا إلا من خلال العملية المعرفية . وبطبيعة الحال فليس هناك من سبيل إلى معرفة ما عسى أن تكون عليه الأشياء بمعزل عن هذه العلاقة المعرفية - أى ما قد تكونه فى ذاتها أو لذاتها - لأن من الواضح أنه فى اللحظة التى تبحث فيها أى شيء محاولاً أن تعرف طبيعته الحقة ، فإنه يصبح موضوعاً للمعرفة . وبعبارة أخرى فنحن لا نستطيع أبداً أن نخرج عن أذهاننا ونتحرر من عملياتنا الحسية بحيث نقابل الأشياء وجهاً لوجه . وليس فى وسعنا أن نتسلل من الخلف ونمسك بالأشياء خلسة وهى « على غير استعداد » . فنحن محصورون داخل وعينا الخاص ، وكأننا مسجونون سجنًا مؤبداً داخل جهازنا الحسى والمعرفى . ومن هنا كان « مآزق التمرکز حول الذات » الذى لا يستطيع إنسان أن يجد منه مهرباً .

ونتيجة هذا الموقف ، فى نظر المثالى الذاتى ، واضحة وضرورية منطقياً: فالذهن المدرك هو الحقيقة النهائية فى الكون . والأشياء الوحيدة التى هى الأذهان وإدراكاتها ؛ وفيما عدا هذه لا يوجد شيء . أما الواقعى فىرى أن حقيقة هذا المآزق لا يمكن إنكارها ، ولكنه لا يؤمن بهذه النتائج . فالواقعى لا يرى داعياً إلى تأكيد قصور مؤسف يتصف به الذهن ، والارتفاع به إلى حد جعله أساساً لنظرتنا إلى العالم . صحيح أن كل ما نعرفه عن العالم هو ما يأتينا من خلال التجربة ، غير أن حتمية العلاقة المعرفية لا تبرر إضفاء تلك المكانة الميتافيزيقية العليا على هذه العلاقة . ومع ذلك فإن المثالى هو الذى له الكلمة الأخيرة هنا (إذ أن هذا الفصل خاص به) . فهو لا يرى شيئاً « مؤسفاً » فى مآزق التمرکز حول الذات ؛ وفى رأيه أن هذا المآزق لا يدل على قصور فى الذهن ، بل يعبر عن طبيعة الواقع ذاته . فالمشكلة عند المثالى ليست فى الخروج عن أذهاننا ؛ إذ أن هذه الأذهان هى الواقع ، ولا يمكن أن « يخرج » عن الواقعى إلا غير الواقعى - أى ما هو غير موجود .

مذهب الذات الوحيدة

من الواضح أن مذهب باركلي مذهب تعددى ؛ إذ أنه يرى، أن الواقع يتألف من أذهان (أو « أرواح » ، حسب تعبير باركلي) وإدراكاتها . وحتى الذهن الالهي ، على ما له من أهمية في جمع شتات المذهب ، ليس إلا مركزا إدراكيا مضافاً الى غيره ، وبذلك تظل التعددية باقية .

ويبدو أن أى مذهب يجمع بين التعددية والذاتية معرض دائما لأن يتهدهد خطر شبح لا يمكن التخلص منه نهائيا بأى التجاء الى الذهن الالهي . هذا الخطر الذى يتهدهد المذاهب الذاتية على الدوام هو مذهب « الذات الوحيدة solipsism » الذى يعترف الجميع بأنه أشد المواقف الفلسفية تطرفا وأكثرها تخريبا من الوجهة العقلية . والقائل بالذات الوحيدة هو مفكر ذاتى متطرف لديه الجرأة على أن يخطو الخطوة المنطقية الأخيرة التى يشعر جميع أعداء النزعة الذاتية بأنها خطوة لا مفر منها بالنسبة الى هذا النوع من المثاليين . فهو على استعداد للسير فى منطقة حتى نهايته المريرة ، وذلك بأن ينتهى الى أنه لا يوجد شيء فى الواقع إلا هو ذاته وإدراكاته الفردية . « فأنا وأفكاري (أو إدراكاتي) كل ما يوجد » - هذا هو الموقف الأساسى للقائل بمذهب الذات الوحيدة ، وكل ما عدا ذلك ، أى كل الأشخاص والأشياء والكون المادى بأسره ، لا وجود له إلا بقدر ما يتحقق على الدوام فى ذهن صاحب مذهب الذات الوحيدة .

وأهم ما يفعله صاحب هذا المذهب هو أنه يتحدى أى شخص ، وكل شخص أن يأتى عن طريق المنطق برد ايجابى على السؤال : « ما الذى يوجد غير ذاتى وتجربتي ؟ » ومن الواضح أن هذا ليس إلا امتداد للسؤال المتضمن فى الأنواع الأقل تطرفا من المثالية الذاتية ، كمثالية باركلي . ولكن بينما باركلي (ومعه كل مثالى فى الواقع) يتساءل : « كيف تستطيع أن تثبت أن أى شيء يمكن أن يوجد إلا وهو معروف لذهن ما ؟ » فإن صاحب مذهب الذات الوحيدة يزيد السؤال حدة بأن يقول : « كيف يمكن اثبات أن أى شيء يمكن أن يوجد إلا وهو معروف لذهنى أنا ؟ » ويلج هذا المذهب على طلب رد منطقي ؛ فهو لا يقنع بأية إهابة بالموقف الطبيعى ، ولا بأية إهابة برأى الأغلبية الساحقة . فلما كان صاحب هذا المذهب قد أعلن منذ البداية أنه أقلية تتألف من واحد له من الأهمية ما يجعل أفكاره وتجاربته تضيف الوجود على كل شيء آخر له وجود ، فإنه لا يتأثر أبدا بالحجة القائلة ان معظم الناس لا يتفقون معه . فمن هم أولئك الملايين الذين لا يوافقون ؟ انهم مدينون بوجودهم ذاته لإدراكه لهم ، واذن فعلى أى أساس ترجح كفة آرائهم على النتائج المنطقية للذهن الذى بعثهم الى الوجود ؟ .

ولعل القارىء قد بدأ يدرك الآن لم كان مذهب الذات الوحيدة ، من الوجهة المنطقية ، موقفا أقوى مما يبدو لأول وهلة . فبغض النظر عن مدى نفور الموقف

الطبيعي منه ، فان هذا الموقف يصعب تنفيذه ما دمنا نمارس اللعبة الفلسفية على أساس قواعد المنطق الدقيق (وهو ما يصر صاحب الذات الوحيدة على أن نفعله) . وعلى حين أن شوبنهاور لم يكن من أصحاب هذا المذهب ، فان العبارة التي استهل بها كتابه الفلسفى الأكبر تعد تعبيراً كلاسيكياً عن الفكرة الأساسية لهذا المذهب : « العالم فكرتى » . وفى ذلك يتفق معه صاحب مذهب الذات الوحيدة قائلا « بالضبط ! واننى لاتحدى أى شخص أن يثبت أن العالم وكل ما فيه هو على أى نحو أكثر من فكرة لى » .

وانه لمن العيب أن نرد على صاحب هذا المذهب بالاشارة الى الحقيقة التي يعترف بها الموقف الطبيعى ، والقائلة ان العالم قد وجد قبل وقت طويل من ميلاد صاحبنا هذا ، وسيظل موجودا بعد وقت طويل من مماته ؛ اذ أن رده يكون دائما على نحو مماثل لهذا : « كيف أعلم ذلك - وكيف يمكن اثباته لى ؟ ان كل ما أعلمه (وكل ما يمكن اثباته بالمنطق) هو اننى الآن أدرك بيئة محيطة بى . اما منذ أى وقت ظلت هذه البيئة موجودة ، والى أى وقت ستكون موجودة ، والى أى حد تمتد فيما وراء نطاق ادراكى ، فتلك كلها أمور لا أعلم عنها ، ولا يمكن أن أعلم عنها ، شيئا . صحيح أن هناك أقوالا متواترة ، واشاعات ، بل سجلات من أنواع شتى ؛ غير أن هذه بدورها لا توجد الا بوصفها جزءا من تجربتى . فضلا عن ذلك فهي ليست معرفة بالمعنى الذى أصر على أن نعرف به المعرفة - أعنى ما هو معروف لى شخصيا بتجربة مباشرة أمر « بها » .

أما فيما يتعلق بوجود الكون بعد أن تنتهى التجربة الخاصة لصاحب مذهب الذات الوحيدة ، فان صاحبنا هذا يتفق تماما مع ما ورد فى إحدى قصائد A. E. Housman بأن كل ما على من يود الانتحار أن يفهم الخنجر الذى يمسك به فى صدره ، لكى ينهار الكون كله فيصبح عدما . وقد عبر شاعر آخر ، وهو الشاعر الأمريكى «جون هول ويلوك John Hall Wheelock» عن فكرة تكاد تكون مماثلة لهذه تعبيراً رائعا فى قصيدته الطويلة «التوسط Mediation» . (١) فبعد تأمل فى سر الوجود والتعبير عن هذا السر فى الفن والأدب ، يقول :

الأرض تأخذنا معها : فهي فى صمت تدور
حول المدار القديم ، تحمل فى صدرها
ذلك الفم الوسنان ، الفم الذى يغنى .



(١) من ديوان « المصير البراق Bright Doom » للشاعر جرين هيرل ويلوك ، دار « سكريبنر Scribner's » للنشر ، ١٩٢٧ .

ولكن هذا كله لا يحيا الا في ذهني ؛
وعندما يظلم هذا الذهن ، ستظلم الدنيا كلها
فجأة - ستصبح الدنيا كلها عمياء ..
ان كل مامسست ، وكل ما أحببت وعرفت
سيتخلى عني - وسوف يتراجع صدر الحياة
تاركا ايباي وحدي في الظلام ..
أيها الكون الحاشد بالنجوم ، المعلق في جرس
ذهني الصداح ، لتعش في الآن !
ولتسكن في هنا لحظة !
فلكم ولدت في اذهان الكثير من الناس ؛
لتنقضي سراعا ...
وتموت مرة أخرى مع كل ذهن !
انها لفكرة ما أقساها علي ؛
فما أشد مرارة التفكير ..
في ان هذا كله سيكون ، بالنسبة الي ،
كانه لم يكن ، عندما ينقضي أجلى ..

ولكن قد يحسن بنا نحن أيضا أن نتراجع . ولنكرر مع هاملت تعبيره
البليغ ، الذي قاله بعد التأمل في مشكلات مماثلة : « في هذا الطريق يقبع
الجنون » .

المثالية الموضوعية أو المطلقة

كانت الرغبة في التخلص من ورطة مذهب الذات الوحيدة من بين الأسباب
التي دعت مدرسة من الفلاسفة الألمان في أوائل القرن التاسع عشر الى وضع
آخر صورة مثالية يتعين علينا بحثها . هذه المثالية تعرف باسم المثالية المطلقة (١)
أو « فلسفة المطلق » ، وهو الاسم الأكثر شيوعا . ولقد كان أهم دعائها هم
نتشه وشبلنج وهيغل ، الذين كان آخرهم يفوق الباقي في تأثيره بمراحل .
ولقد كان لهذه المدرسة تأثير هائل في المذهب المثالي في انجلترا والولايات
المتحدة . ويبدو أن هذا التأثير قد تعدى نقطة السميت قبل الحرب العالمية

(١) كان أهم دعاة المثالية المطلقة في أمريكا هم جوشيا رويس و . ب . هاريس
ومدرسته في سانت لويس . وفي انجلترا كانت أهم الشخصيات هي
ت . ه . جريرن و ف . ه . برادلي وبرنارد بوزانكيت . كذلك فان الشاعر
الانجليزي كولريديج قد تأثر تأثرا عميقا بالفكر الهيغلي ، وعمل الكثير من
أجل نشره في الأوساط الأدبية .

الأولى بفترة ما ، ولكن أحداً لا يستطيع أن يقرأ يفهم فلسفة القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ولاهوته أو حتى شعره ، ما لم يكن على شيء من الإلمام بهذه المدرسة وتعاليمها .

وأهم ما يميز المثالية المطلقة هو أنها تتجه بقوة إلى الواحدية بقدر ما يتجه مذهب باركلي إلى التعددية . « فالوحدة » و « الشمول » و « الكل » الفاظ رئيسية في هذا المذهب ، وربما كانت تمثل أجراً محاولة بذلت حتى الآن لفرض الوحدة والتكامل على العالم والتجربة البشرية . وهي قد حققت هذه الوحدة بوسيلة تبدو بسيطة ، هي التوحيد بين الطبيعة والذهن . وبطبيعة الحال فإن باركلي كان قد حاول أن يقوم بشيء مشابه لهذا في توحيد بين الطبيعة والتجربة ، غير أن مذهبه كان يشتمل على عدد من الأذهان الفردية أكبر من أن يتيح سد الثغرة بينهما . أما مذهب هيغل فقد حاول التخلص من هذه الصعوبة عن طريق مفهوم الذهن الشامل أو المطلق (الذي يطلق عليه عادة « المطلق » فحسب) ، والذي لا تكون أذهاننا المتناهية إلا أجزاء منه فحسب .

من باركلي إلى هيغل : والواقع أن الخطوات المنطقية التي أدت إلى ظهور هذا « المطلق » طريفة إلى أبعد حد ، لا سيما بعد أن أصبحنا قادرين على فهم هذا التطور المحتوم من النزعة الذاتية عند باركلي . فصاحب المذهب المطلق ، شأنه شأن صاحب النزعة الذاتية ، يبدأ بما هو في نظر المدرستين معا أهم أثوائع المجردة : ألا وهو الاعتماد التام لكل وجود كما نعرفه على التجربة . من هذا الموقف المعرفي المعترف به ، يقفز كل من نوعي المثالية قفزة هائلة إلى الرأي القائل أن الوجود يتوقف على التجربة - لا الوجود - كما نعرفه فحسب (أي بقدر ما تمتد تجربتنا) ، وإنما الوجود بما هو كذلك . ولكن في الوقت الذي ينتقل فيه باركلي إلى افتراض ذهن الهى لكى يحفظ وجود العالم الطبيعي (بوصفه موضوعاً للإدراك) ، فإن منطق المذهب المطلق يؤدي إلى تصور أعمق وأدق من الوجهة العقلية إلى حد ما . فهذا « المطلق » هو ، من وجهة النظر المعرفية ، ذات شاملة لكل شيء ، تناظر الكون بوصفه موضوعاً شاملاً . ذلك لأننا لو اعترفنا مع باركلي بأن « وجود الشيء هو كونه مدركاً » ، وبأن كل موضوع في العالم ليس إلا موضوعاً للإدراك (أو منسوباً إلى التجربة) ، فعندئذ يلزم عن ذلك منطقياً أن نفترض فاعلاً إدراكياً مطلقاً يضيف الوجود على المجموع الشامل للأشياء الطبيعية ، الذي نسميه الكون ، أي أن نفس وجود هذا الكون ، الذي لا تعرفه أذهاننا المتناهية إلا معرفة جزئية (أي بوصفه موضوعات فردية) يقتضى منا أن نؤمن « بمجرب مطلق » يحقق تكامل كل تجربة ممكنة لا كل تجاربنا الجزئية فحسب .

وأيما ما كان حكمنا الشخصي على المثالية المطلقة بوصفها الرأي النهائي عن العالم ، فلا مناص من الاعتراف بأن منطقها محكم . فما إن نقبل أن نخطو أول خطوة ودية مع الأسقف الطيب باركلي ، في أيامه الغابرة في القرن الثامن

عشر ، حتى يكون صاحب المذهب المطلق قد امتلكننا جسدا وروحا • ولا يبدو ان هناك مفراً من منطق الصارم ؛ اذ ان أبسط غزل برى مع « وجود الشيء » هو كونه مدركا ، يؤدي حتما الى الوقوع في أحضان « المطلق » التي لا يفلت منها شيء • أما الواقعي ، الذي هو حريص قبل كل شيء على الافلات من هذا المصير العقلي ، فان لديه طريقته الخاصة في الاحتفاظ بحريته • غير أن هذه خصّة أخرى ، ينبغي أن تنتظر فصلا آخر •

خصائص المذهب المطلق عند هيجل : نود ، قبل أن نختم هذا البحث الذي هو أوجز بحث ممكن للمثالية المطلقة ، أن نعدد بعضاً من سماتها الهيجلية الخاصة التي كان لها أوسع تأثير • فأولا ، يلاحظ أن هذا الشامل ، أو الكل الذي هو « مطلق » ، ليس شيئاً جامداً لا حياة فيه • وقد أخذ هيجل هذه المبادرة (كما يفعل المثالي دائما) من طبيعة الانسان ، ولا سيما طبيعة عمليات الانسان العقلية ، وجعل منها مفتاحاً رئيسياً يفض به أسرار الحقيقة • ولما كان يؤمن بأن الطبيعة والعقل موحدان في كل عضوي ، فان من المنطقي في نظره أن يجد في طبيعة الانسان العقلية ماهية « المطلق » : فهو روح أو عقل كوني شامل • وهناك فكرة أخرى ، تعد من أجرا اسقاطاته ، هي أن العملية التاريخية أو التطورية للكون ما هي الا تكشف أو تحقق متزايد « للروح » • وفي هذا التحقق المتزايد نجد نموا مزدوجا ؛ فالروح تحقق إمكاناتها ، وتزداد وعيا في نفس الآن • وكل تغير تاريخي ، وكل حادث في الزمان ، وكل نمو تطوري ، يمثل مرحلة في النمو التدريجي « للروح » • وعلى هذه المراحل (أي أكملها تحققا وأكثرها وعيا) هي النظم البشرية ، ولا سيما الفن والدين والفلسفة •

واذن فكل ما يتبقى هو تحقيق الوحدة النهائية • فاذا كان كل وجود تعبيرا عن « الروح المطلقة » ، اذا كان هذا « المطلق » هو بالتالي الواقع الكامل فعندئذ لا يمكن أن يكون وعينا الا الوعي الذاتي المطلق • واذن فالتاريخ ، أو مرور الحوادث ، وتجربتنا ، أو وعينا بهذه الحوادث ، هما النصفان المحدودان أو الناقضان لعملية واحدة (١) • وهكذا فان العملية الكونية غائية ؛ وكل ما يحدث يهدف الى تحقيق الامكانيات الكامنة في « الروح » • « فالحدث » يعني تحقيق امكان آخر معين للمطلق •

(١) انظر « مدخل الى الفلسفة Philosophy, An Introduction » ، تأليف راندول وبكلر Randall and Buchler ولقد أشرت من قبل الى هذا الكتاب الصغير الممتاز ، وسيجد القارئ أن الفصل الرابع عشر فيه ، بعنوان « تأكيد أهمية الذهن » ، يشتمل على عرض شديد الوضوح لتطور المثالية الحديثة •

تلخيص للمثالية

كان تقديم المثالية بالطريقة الشاملة المعمة التي قدمناها بها في هذا الفصل أمراً بالغ الصعوبة ؛ ذلك لأنه كان هناك خطر دائم من أن نرتكب ، خلال محاولتنا الأخذ بيد القارئ خلال هذه الغابة الفلسفية في جولة سريعة شاملة ، خطأ تجاهل هذه الحقيقة الهامة ، وهي أن أية غابة مؤلفة من أشجار لا تتشابه منها اثنتان . ومن المعلوم أن الفوارق بين المدارس الفرعية المتعددة داخل المذهب المثالي كثيراً ما تكون فوارق ملحوظة ، بل إن المفكرين الأفراد يختلفون في آرائهم اختلافاً أكبر . ولقد كان أصعب الأسئلة اجابة ، في تقديمنا لهذه الصورة العامة لمثل هذا الميدان المعقد ، هو سؤال أفلاطوني ، وأعني به : كيف يكون المرء مثالياً ؟ أو بعبارات أخرى : إذا استبعدنا كل الفوارق « المظهرية » وتغلغلنا في « الحقيقة » ، فما هي ماهية المثالية ؟

تلخيص عام : إذا شئنا أن نلخص هذا الفصل ونختمه ، فلنقل إن المثالية هي نظرة إلى العالم يكون فيها الذهن أو الفكر أو الروح الحقيقية الأساسية . وهي مذهب يتخذ من الذات العارفة (أى الذهن البشرى الفردى المتناهى أو العارف المطلق ، أيا كان نوعه) مركزاً للأشياء ، ثم ينظم بقية الكون حول هذا الوجود المركزى . وفضلاً عن ذلك فإن الكون مرتبط ارتباطاً منظماً بهذه الذات المركزية العارفة على أنحاء شديدة الوثوق بوجه خاص . فالكون هو على نحو معين — يتفاوت من مدرسة مثالية إلى أخرى — اسقاط أو امتداد للذهن أو الروح . ومن ثم فإن الواقع يتصف بكثير من الخصائص التي يعدها الذهن أساسية فيه . هو . فالمثالية تصور لنا عالماً غائباً ، معقولاً ، مفهوماً ، والأهم من ذلك كله أنه أما خير في ذاته ، وأما معنى أساساً بالخير . إنه عالم لا يكون للقيم فيه وجود موضوعى فحسب ، وإنما يعمل مسار الكون ذاته على تحقيقها وحفظها . بل إننا نستطيع أن نجد ، في النظرة المثالية إلى العالم ، أسباباً للاعتقاد بأن الهدف الأول لهذه العملية الكونية هو تحقيق القيم إلى أقصى حد ممكن . وبذلك لا يستبعد شيء مقدماً بوصفه مستحيلاً في اتجاه أعلى أمانينا البشرية . (١) ذلك لأن الكون في صميمه ملائم للإنسان ومثله العليا .

(١) هذه الجملة مأخوذة عن هوكنج « أنواع الفلسفة » ، طبعة منقحة .

الفصل الرابع

المذهب الطبيعي : العالم غير مكتسب

مثلاً أن الدين يجد المثالية أقرب المذاهب الفلسفية إلى قلبه ، فكذلك كان نل علم رفيقه الفلسفي الخاص ، وهو المذهب الطبيعي . هذا المذهب هو في أساسه الاعتقاد بأن العالم الطبيعي أو «الواقعي» - أي عالم التجربة البشرية - هو المجال الوحيد الذي يمكننا أو يجب علينا أن نهتم به . وهذا التحديد لم يوضع اعتباطاً ؛ إذ أن العالم الطبيعي هو الذي رسم حدود بحثنا ، نظراً إلى كونه العالم الوحيد الذي تكشف لنا التجربة وجوده . ومن الواضح أن هذا الاعتقاد الأساسي في المذهب الطبيعي يعني آلياً رفض الاتجاه إلى العالم الآخر ، والنزعة المتعالية أو فوق الطبيعة بكل صورها . فاية معرفة أو قيمة أو مثل أعلى لا يمكن إرجاعه إلى التجربة البشرية وإلى ما فيه صالح البشر ، لا يمكن أن يكون له معنى في نظر المفكر المؤمن بالمذهب الطبيعي .

وينظر صاحب المذهب الطبيعي عادة إلى الميتافيزيقا المثالية الرحبة على أنها بناء منطقي رائع ، لم يشيد على أساس من التجربة ، على حين أن النموذج الذي يقدمه الدين ، والذي يمتلئ آملاً وتبشيراً ، يبدو في نظره ناتجاً عن تفكير مفرض مبني على افتقار مماثل إلى أساس من الواقع . وصاحب المذهب الطبيعي يكون عادة على استعداد لترك المثالي ورجل الدين والمتصوف مع مذاهبهم ، غير أنه يؤكد ضرورة النظر إلى هذه على أنها مسائل إيمانية خالصة ، ليست لها أية علاقة بالبرهان التجريبي . وهو يفخر عادة « بصرامته الذهنية » ، ويميل إلى النظر بطريقة تمتزج فيها السخرية بالسخط ، إلى ما يسميه « رقة ذهنية » لدى المثالي ، الذي يبدو عاجزاً عن الحياة ، أن لم يشيد لنفسه عالماً يلائمه ويحميه ، والمذهب الطبيعي يتهم المثالية بأنها تجعل أمانى الإنسان وأحلامه تؤثر في بحثه عن الحقيقة ، بل تشوهه ، على حين أن القائل بالمذهب الطبيعي يكون عادة واثقاً من أن صفحته في هذا الصدد بيضاء . غير أن ما قلناه عن المذهب الطبيعي حتى الآن يكفي للتأثير في كثير من القراء مثلاً يؤثر في المرء اناء من الماء البارد يلقي على وجهه ، فالأفضل إذن أن نرجع ونضع بعض الأسس ريثما يلتقط القراء أنفاسهم .

المركز التاريخي للمذهب الطبيعي

يرجع تاريخ الفلسفة في العالم الغربي الى حوالى عام ٦٠٠ ق . م . ، أى ان عمره حوالى خمسة وعشرين قرناً . وعلى حين أن هذه الفترة الطويلة من الزمان والتغير قد شهدت بالطبع مولد كثير من المدارس ووجهات النظر الفردية . فان جهد الفيلسوف في يومنا هذا ما زال مماثلاً لجهد في العصور اليونانية الأولى ؛ وهو أن ينفذ من وراء الاضطراب والتغير الذى تنطوى عليه التجربة اليومية ، ويكشف الطبيعة الثابتة للأشياء . على أن الطريقة المثالية في القيام بهذا البحث كانت ولا تزال ، كما أوضحنا من قبل ، أقوى الطرق في وصف الحقيقة تأثيراً وأوسعها انتشاراً . ولو تصورنا الفلاسفة على أنهم يكونون لجنة تحقيق دائمة ، مكلفة بمهمة كشف طبيعة الحقيقة النهائية ، لأمكن القول ان المثالية هي التقرير الرسمى أو تقرير الأغلبية عادة . ولقد اكتسب هذا القبول ، على مر القرون ، قوة زائدة مستمدة من السوابق التاريخية ، بحيث ان أية وجهة نظر معارضة كانت تجد نفسها عادة في مركز من يهاجم «الوضع القائم» بكل ما يستتبعه هذا الوضع من مزايا .

المذهب الطبيعي بوصفه وجهة نظر الأقلية : اذا تأملنا تاريخ الفلسفة في عمومه ، وجدنا أن المذهب الطبيعي يمثل تقرير الأقلية . وقد تفاوتت هذه الأقلية في الحجم من أقلية كبيرة (في أوائل العصر اليونانى ، وفي العصور الأخيرة) الى أقلية لا تكاد تذكر . كما أن جهودها تراوحت ما بين اثارة الضجيج الزائد (كما هي الآن) وبين الصمت الذى يكاد يكون مطبقاً . ولكن مهما كان صغرهما ، فقد كانت دائماً موجودة ، تطلق النيران بطريقة حرب العصابات على المواقع المحصنة للأغلبية المثالية . ولقد كان تدفق تفكير المذهب الطبيعي في بعض الأحيان أشبه بقطرات ضئيلة لا يكاد يلاحظها أحد ، وكان أحياناً أخرى - كما هو الآن - أشبه بالفيضانات التى يدفع المثالية الى التحصن بأرض أكثر منعة . ولكنه سواء أكان قطرات أم فيضانات ، فقد كان يشكل تياراً من الاحتجاج والنقد على المسلمات الأساسية والنتائج النهائية للتأملات المثالية . ولما كان هذا المذهب يمثل جماعة الاحتجاج أو حزب «الخوارج» ، فقد كان بطبيعته عدوانياً ؛ ذلك لأنه لما كان منذ البداية في مركز اجتماعي أقل ، نظراً الى أنه يمثل موقف الأقلية ، فلم يكن لديه الكثير مما يخشى فقدانه . ومن ثم فقد كان في استطاعته أن يخوض بصدره غمار المعركة الفلسفية . وكانت نظرة المثالية الى المذهب الطبيعي - شأنها شأن نظرة كل المدافعين عن «الوضع الراهن» الى من يهاجمهم - هي أنه يفتقر الى التهذيب والى احترام الوقار التقليدى للفلسفة ؛ وكان رد الفعل الشائع في المعسكر المثالى هو أن «الشغب» لا يليق بالفيلسوف . ومع ذلك فقد استمر المشاغبون في مظاهراتهم ، حتى أصبحوا اليوم يلقون معاملة أفضل ، بل أصبح لهم صوت أكبر في ادارة شئون الفلسفة . غير أن التقابل الأساسى بين وجهتى النظر ما زال قائماً ،

وأغلب الظن — بناء على أسباب سنحاول ايضاحها فى هذا الفصل — أنه سىظل يمثل دائما أهم مظاهر الانقسام داخل الفلسفة .

ماهو العالم فى صميمه ؟

من الملاحظ أولا أن التقابل بين قطبى التفكير يظل باقيا لأن المسألة الأساسية ليست ، كما يعتقد الكثيرون ، هى كون طبيعة الواقع النهائى مادية أم ذهنية ، بل أن هذه المسألة ، كما رأينا فى الفصل السابق ، هى : هل نظام العالم آلى فى صميمه ، أم هو نظام أخلاقى ؟ وهل الكون شبيه بآلة هائلة ، بلا ذهن ، وبلا غاية ، وبالتالى خارج عن مجال الأخلاق ، أم هو بناء أخلاقى ، يسير على أساس غاية عاقلة ، وفى اتجاه تحقيق القيم والمثل العليا ؟ لابد أن يتضح لنا على الفور أن هذا تباين أساسى ، لا يمكن التغلب عليه حتى لو تم الاتفاق على « جوهر » العالم . فقد تتفق المدرستان على أن الطاقة هى الأساس النهائى لتركيب العالم (وهذا يبدو أمراً محتمل الوقوع) . ولكن ما دامت إحدى المدرستين تنظر الى هذه الطاقة على أنها فى أساسها ذهنية أو روحية ، وتتجه الى الحديث عنها بصيغة التفخيم (وبذلك توحد بينهما ضمناً — على الأقل — ، وبين الذهن الشامل أو الله) ، على حين أن المدرسة الأخرى تنظر الى الطاقة كما ينظر اليها العلم ، فإن الانقسام سىظل قائماً .

مركز القيمة : وهناك سبب ثان يودى الى استمرار التعارض بين المدرستين : فالقيمة فى نظر المثالية كامنسة فى الكون ، وهى موجودة فى صميم الأشياء ، كما أن الحوادث والعمليات الكونية تتجه الى تحقيق الخير الى أقصى حد ممكن . وعلى ذلك فالقيمة شىء موضوعى يكتشفه الانسان بوصفه أساسيا فى الكون ، ولا شىء فى نظر المثالى يثبت القرابة بين الانسان وبين بيئته الملائمة بمثل الوضوح الذى تثبتها به هذه الحقيقة ، ألا وهى أن الانسانية والكون معنيان معا بالخير . أما المذهب الطبيعى فىرى أن العالم لا يتضمن من القيمة والخير الا بقدر ما نستطيع نحن أنفسنا تحقيقه بجهودنا الخاصة من بيئة غير مكتوتة . فالقيم لا وجود لها الا بالنسبة الى الكائنات العضوية الحية ، ويمتقد صاحب المذهب الطبيعى أننا نخدع أنفسنا لو سعينا الى إسقاط هذه المثل العليا على شاشة الكون ، وادعينا أن للكون أى شأن بها . ذلك لأن الكون يظل مترفعا عن آمال الانسان ومثله العليا ، غير مكتوث بها ؛ ولا يستطيع صاحب المذهب الطبيعى أن يجد أى دليل على أن « العدالة » ، مثلا ، لها أى معنى (أو حتى أى وجود) خارج مجال الأمور البشرية .

تلك هى الحجة القديمة ، التى أحسن عرضها اسينوزا ومفكرون كثيرون غيره . فهل نحن نرغب فى أشياء ومثل العليا معينة لأنها خيرة ، أم نحن نسببها خيرة لأننا نرغب فيها بطبيعتنا ، ونحاول على هذا النحو أن نبرر رغباتنا بإطلاق

أسماء تمجيدية عليا ؟ ان الحرية في نظر المثالية ، تكمن في أشياء معينة وأفعال معينة لأن هذه الأشياء والأفعال تكون جزءا له دلالة من الحطة الكونية . أما المذهب الطبيعي فيرى أن هذه « الأمور الخيرة » لا توجد الا بسبب طبائعنا البيولوجية وحاجاتها . فلدينا بوصفنا أفرادا وبوصفنا جنسا في آن واحد ، حاجات ينبغي الوفاء بها اذا أردنا استمرار بقائنا الفردي وتحقيق مصالح النوع الذي ننتهي اليه . ولذا فنحن نطلق اسم « الخير » على تلك الأشياء (كالطعام) أو النظم (كالزواج) أو الأفعال (كتضحية الوالدين) التي تفي بأى من هذه الحاجات الأولية ؛ وهذا هو كل ما يمكن أن يعنيه اللفظ في نظر المذهب الطبيعي . أما الحديث عن « الخير » بوصفه ما يعلو على مصالح البشر فهو بالنسبة الى تفكير المذهب الطبيعي حديث لا معنى له .

الآراء المتضاربة حول طبيعة الانسان : هناك سبب آخر غير الأسباب السابقة ، للتعارض الدائم بين هاتين المدرستين . فعلى الرغم من كل ما قد تقولهُ المثالية عن وجود قرابة بين الانسان وبين الكون الملائم له ، فانها تبني مذهبها الأخلاقي على أساس وجود انفصال بين « الطبيعة » وبين « الطبيعة البشرية » . فالمثالي ، مع اصراره على تأكيد الطابع العقلي والاساس الروحي لعالم الطبيعة ، يرى أن الانسان بما له من ذهن وارادة روحية ينفرد بهما عن غيره ، له كيان مستقل عن بقية الطبيعة . فضلا عن ذلك ، فالطبيعة البشرية ليست مستقلة فحسب ، وانما هي أعلى ، أى انها حلقة اتصال - ان جاز هذا التعبير - بين الطبيعة والذهن الشامل ، أو بين ما هو طبيعي وما هو فوق الطبيعي . ومن هنا فإن المثالي لا يتأثر عندما يقول صاحب المذهب الطبيعي مثلا أنه ليس ثمة دليل على وجود العدالة في الكون الا بوصفها مثلا أعلى بشريا محضا ، ويبين أن القانون الاساسي للطبيعة يبدو شيئا أشبه بقاعدة « السمك الكبير يأكل السمك الصغير » ؛ ذلك لأن المثالي يعترف بأن للطبيعة « انيابا واطفارا مخضبة بالدماء » ، ولكنه يؤكد أن امتلاك الانسان للعقل ينأى به عن هذا القانون البدائي الذي هو مجرد قانون للصراع المريع من أجل البقاء . فالطبيعة البشرية تنال الخلاص بفضل اقترابها من مصدر « العقل » و « الحرية » وبهذا تعلو على أصلها الحيواني .

أما في رأى المذهب الطبيعي ، فإن الانسان أحد افراد النوع الحيواني ، وهو لا يستطيع الخلاص أبدا من هذا الأصل ، على الرغم من امتلاكه العقل أو الوعي . فعالم الطبيعة شامل لكل ما فيه على نحو متصل ، والانسان جزء من هذا العالم ، شأنه شأن أى نوع آخر ؛ وهو لا يقل عن أى شيء آخر في الكون من حيث خضوعه لقوانين العالم ، وتحكم مبدأ العلة والمعلول في أفعاله ؛ ذلك لأن الطبيعة لا تعرف استثناءات ؛ صحيح أن لكل نوع قدرات وخصائص فريدة ، غير أن امتلاك هذه الخصائص لا يفصل هذا النوع بأية حال عن بقية النظام الطبيعي . كذلك فإن القدرات الفريدة للنوع لا تضيف عليه أهمية تزيد

على ما للأشكال الأخرى للحياة . ولا جدال في أن الحيوان الفارض تبدو له القدرة على القضم أهم (وبالتالي ذات دلالة كونية أعظم) من القدرة على الاستدلال المجرد . كذلك فإن السرعة في نظر الغزال ، تجعله على الأرجح ، فريداً في عينه هو ، وبالتالي أهم في عين الكون . أما بالنسبة إلى السمك ، فكل القيم ترتكز على أساس من السيولة والقدرة على العوم . (١)

نظرة المذهب الطبيعي إلى الذهن : نستطيع الآن أن ندرك ، بناء على ما قلناه في الفصل السابق ، أهمية المكانة المركزية التي يحتلها الذهن في النظرة المثالية إلى الأشياء . أما المذهب الطبيعي فيرى في الذهن مجرد أداة فحسب . ذلك لأن قدرة الإنسان على البقاء في الصراع على العيش لا تجد معونة من الألوان التي تحميه ، ولا من السرعة الفائقة ، أو المخالب الحادة ، أو القدرة على إطلاق رائحة ساطعة ، أو إصدار زئير مخيف . ففي استطاعة الحيوانات الأخرى أن تتفوق عليه في سرعة الجري ، وفي القدرة على السباحة ، وأن تقهره في أية معركة تنشب دون أسلحة . غير أن للإنسان ، بدلاً من هذه القدرات والأجهزة الخاصة ، أداة أخرى ، هي عقله ، تمكنه من أن يعوض نفسه وزيادة ، عن طريق اختراع شتى أنواع الأسلحة والأدوات ، وتسخير قوى الطبيعة لخدمته . غير أن هذا الذهن الفذ الذي يمتلكه ، والذي هو بالفعل أكثر أدوات التكيف مرونة ، يظل مع ذلك (بالنسبة إلى بقية الكون) مجرد أداة من أدوات البقاء والتكيف . إنه حقاً فريد ، وذو أهمية قصوى للإنسان ، ولكن هذا ليس دليلاً على أن له أية أهمية كونية تزيد على أهمية مخلب النمر أو زعانف السمكة . صحيح أن الإنسان يستطيع أن يفعل بعقله أموراً تفوق ما تفعله الحيوانات الأخرى « بأدواتها » ولكن من الصحيح كذلك أنه يستطيع أن يستخدمه في اتجاه الشر مثلاً يستخدمه في اتجاه « الخير » . وبالاختصار ، فكل ما يعنيه امتلاك العقل هو المزيد من القوة واتساع نطاق السلوك ، وليس بالضرورة المزيد من الخير .

وهكذا فإن هذه الفكرة المألوفة لدى أصحاب المذهب الطبيعي تسير على النحو الآتي : ففي البدء كانت الطبيعة ، ثم ظهر الإنسان بعد عملية تطور طويلة شديدة البطء . والنوع البشري هو ارتقاء (أو ازدهار ، إن كان هذا اللفظ يسعد المثالي) للطبيعة ، ولكنه ليس أكثر أو أقل أهمية من الأنواع الحيوانية الأخرى ، التي تفصل الإنسان عنها فوارق أقل أهمية بكثير ، من وجهة النظر البيولوجية ، من الحاجات والسمات التي يشترك فيها مع هذه

(١) هذه الفكرة مستوحاة من روبرت بروك Rupert Brooke في قصيدته الرقيقة الساخرة بعنوان « السماء » Heaven ، التي يعرض فيها بأسهاب فكرة السمكة عن العالم الآخر . ومن سوء الحظ أن القصيدة أطول من أن يتسع المجال لاقتباسها .

الأنواع . فالنظام الطبيعي متصل ، والانسان ، على الرغم من فردانيته الذهنية ، وأهميته العامة في نظر نفسه ، لا يشكل انقطاعا في هذا النظام .

« الطبيعة » في الاطار العام لتفكير المذهب الطبيعي : يوجه خصوم المذهب الطبيعي أحيانا الى القائل به تهمة توسيع تصور « الطبيعة » وجعله شاملا الى حد يغدو معه هذا اللفظ بلا معنى ، مثلما أن صاحب المذهب الطبيعي يتهم خصمه بالتوسع في تصور « الذهن » الى حد يصبح معه شاملا لكل شيء ، وبذلك يجعله بلا معنى . غير أن ما يعنيه المذهب الطبيعي بلفظ الطبيعة شيء مختلف كل الاختلاف . فهو عندما يسمى « الطبيعة » بالحقيقة الوحيدة ، ويبدو ذلك كأنه يوحد بينها وبين الوجود ، لا يكون معنى ذلك أنه قد افترض « مطلقا » جديدا يكون أشبه « بالدليل الذي تبدو فيه كل الأبقار سوداء » . (١) وإنما يفترض صاحب المذهب بدلا من ذلك ، عالما لا يمكن أن يكون فيه للعالي وجود . فهو يدعو الى نزعة طبيعية تستبعد أى مبدأ فوق الطبيعة . والأمر الذي يؤدي به الى تعريف الطبيعة على نحو يؤدي الى استبعاد كل « عالم آخر » أو « ما وراء هذا العالم » من مقولة الوجود ، هو اربابها العميق في المذاهب التي لا تقوم على أسس تجريبية ، مهما تكن منطقية أو محكمة البناء .

ويفترض المذهب الطبيعي ثلاث مسلمات بشأن الطبيعة . وهذه المسلمات تبلغ من الأهمية ومن الدلالة حدا يجعلها تتحكم في تحديد الطابع الكامل لهذه المدرسة الفلسفية . ومن ثم فأننا لو فهمنا هذه المسلمات فهما كاملا ، ومعها نتائجها السلبية لأمكننا أن نكون صورة لا بأس بها عن نظرة هذه المدرسة الى العالم .

(١) يؤكد المذهب الطبيعي أولا أنه لا يوجد الا نظام أو نسق واحد للواقع ومستوى واحد للوجود . وهذه المسألة تؤدي ضمنا الى استبعاد كل ميتافيزيقا ثنائية ، وتجعل من المستحيل وجود أى نوع من العالم العلوى أو فوق الطبيعي .

(٢) ويرى المذهب الطبيعي ثانيا أن هذا النظام الواحد للحقيقة يتألف من كل الأشياء والحوادث الموجودة في المكان والزمان ، ومن هذه وحدها . ولهذه المسلمة بدورها نتائج سلبية هامة ؛ فهي تؤدي الى استبعاد امكان الكلام عن الوهية « خارج الزمان » أو عن عالم علوى « بمعزل عن المكان » . كما أن أية قضايا متعلقة بالموضوعات والحوادث التي لا يمكن ادراجها ضمن مقولتي الزمان والمكان تصبح في نظر ذلك المذهب قضايا لا معنى لها .

(١) وهو وصف هيجل للمطلق عند شلنج .

(٣) وأخيراً : يرى المذهب الطبيعي أن سلوك هذا النظام الواحد للوجود - أى العملية الكونية بأسرها ، وجميع الحوادث الفردية التى تتألف منها هذه العملية - يتحكم فى تحديده طابع هذا النظام وحده ، ومن الممكن ارجاعه الى نسق من قوانين العلية . وهنا أيضاً نجد للنتائج الضمنية أهمية قد تفوق أهمية المسلمات ذاتها ، وهى قطعاً تكشف عن أمور أكثر مما تكشفه هذه المسلمة ؛ ذلك لأن قبول هذه المسلمة يعنى تأكيد إيماننا بأن الكون منطوق على ذاته ، ومكتف بذاته ، ومعتمد على ذاته ، ومدبر لذاته . كما يعنى أننا نعتقد أن الكون يوجه ذاته ، دون أن يتأثر بأية فاعلية « خارجية » أو قوة « أعلى » . بل إن قبول هذه المسلمة يعنى إنكار إمكان تدخل أى فاعل على أى نحو فى نظام العالم ، أو فى سلسلة الحوادث الطبيعية . وليس معنى ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يتعلم كيف يتحكم فى الطبيعة بكشف قوانينها وتطبيقها . فلما كان الإنسان ذاته ، تبعاً لفرض المذهب الطبيعي ، جزءاً من نظام الطبيعة ، فإن تدخله فى هذا النظام ، حتى عندما يصبح أظهر ما يكون (كما فى حالة تحريك الجبال) أو أعمق ما يكون (كما فى حالة الانشطار الذرى) ، لا يشكل تدخلاً من خارج الطبيعة كتلك المعجزات أو « التجليات الإلهية » التى يفترض وقوعها .

المذهب الطبيعي والعلم

من الواضح أن فيلسوف المذهب الطبيعي يؤمن إيماناً تاماً - كما هو متوقع - بمنهج العلم ونتائجه . أما المثالية فهى ، كما رأينا من قبل ، تقبل النظرة العلمية الى العالم فى حدودها الخاصة ، ولكنها تنكر أنها تصل الى حد إعطائنا معرفة نهائية قصوى . ومن جهة أخرى فإن صاحب المذهب الطبيعي ينكر من جانبه أن يكون فى وسعنا تجاوز هذا التنظيم المنهجي للمعطيات التجريبية ، الذى نطلق عليه اسم العلم ، ونظل مع ذلك على أرض موثوق منها . ففى رأى هذا المذهب أن المعرفة (أعنى أية معرفة جديرة بهذا الاسم) ينبغى أن تكون مستمدة من التجربة الحسية مباشرة ، كما هى الحال فى الموقف الطبيعي ، وأما أن تكون قابلة للتحقيق الحسى عندما تتوافر الشروط اللازمة ، كما هى الحال فى العلم .

الخلط بين المذهب الطبيعي والمذهب الوضعى : أدى قصر المعرفة على المستوى التجريبي أو العلمى ، على نحو ما رأينا ، الى سوء فهم كثير للمذهب الطبيعي ، سواء من جانب خصومه المثاليين ، ومن جانب المثقفين بوجه عام . ولسوء الفهم هذا جذوره التاريخية التى تمتد طوال الأعوام المائة الأخيرة من التطور العقلى . فهناك من المدارس الفرعية فى المذهب الطبيعي بقدر ما فى المذهب المثالى تقريباً ، كما رأينا من قبل . وقد اضطرت كلتا المدرستين الكبيرتين الى أن تدفع فى بعض الأحيان ثمناً من فقدان هيبتها العقلية لقاء المواقف

المتطرفة التي اتبعتها مدرسة فرعية صغيرة ما ، من بين المدارس التي تسيطر في ركايبها . وفي حالة المذهب الطبيعي ، كانت الجماعة المتطرفة هي الوضعيين ولقد كان مؤسس مذهبهم الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي « أوجست كونت » الذي نشر كتابه الرئيسي منذ أكثر من مائة عام (١٨٣٩ - ١٨٤٢) . ولقد اندثرت مدرسته الآن تقريبا - وهو أمر يدعو الى ارتياح المعتدلين من أصحاب المذهب الطبيعي ، الذين أرهقهم في العقود الأخيرة تبرير موقفها المتطرف . ولكن من سوء الحظ أن كثيراً من خصوم المذهب الطبيعي لا يدركون أنها اندثرت بالفعل ، ومن ثم تراهم يواصلون محاسبة المذهب الطبيعي ككل على خطايا الموتى .

كانت الوضعية توحد بين المعرفة وبين العلم توحيدا تاما . فلم يكن العلم في نظرها هو السلطة الوحيدة في كل أمور الحقيقة أو المعرفة فحسب ، بل أن أية تجربة لا تقبل التحقيق العلمي كانت ترد الى فئة الأقوال المنعدمة المعنى ، بل الى فئة اللاوجود . ولقد أدت وجهة النظر القطعية هذه ، وهي نظرة لم يكن من الممكن أن تنشأ الا عندما كان العلم الحديث في عفوان الثقة بالنفس ، التي تتصف بها فترة المراهقة - أدت بطبيعة الحال الى استشارة سخط كل أولئك الذين تبدو لهم تجارب الانسان الأخلاقية أو الفنية أو الدينية تجارب حقيقية ، بل تجارب لها مغزاها ودلالاتها . ومن ثم هوجمت الوضعية بعنف ، وامتد عنف الهجوم ، في كثير من الأحيان ، بحيث شمل كل رفاق الطريق من أصحاب المذهب الطبيعي . ولكن أغلب الظن أننا لن نجد اليوم أى مفكر بارز يؤيد هذا الموقف الوضعي المتطرف . بل ان الاتجاه اليوم قد تحول الى المسار العكسي : ففي نصف القرن الأخير ، كان هناك تطوير فلسفي مطرد ، داخل الحدود العامة للمذهب الطبيعي في عمومته ، لمدرسة يطلق عليها اليوم عادة اسم « المذهب الطبيعي النقدي » . ونحاول وجهة النظر هذه ، التي ربما كانت تمثل موقف المذهب الطبيعي في أعماق اتجاهاته الفكرية ، أن تتجنب تطرف الوضعية وتطرف مادية القرن التاسع عشر ، بأن نجد مكانا لكل الظواهر ، وضمنها الظواهر الاجتماعية والأخلاقية والجمالية . (١) فالمذهب الطبيعي النقدي ، مع تعريفه لكل شيء (وضمنه الذهن) من خلال انعام الطبيعي ، ومثابرتة على مهاجمة النزعة فوق الطبيعية بكل أشكالها ، لا يوجد بين مجال الواقع العلمي وبين مجال التجربة البشرية الكاملة . والأهم من ذلك أنه يرفض تعريف الطبيعة من خلال المادة والحركة وحدهما ، أو من خلال الحوادث التي تقع في الزمان - المكان من جهة أخرى . فهو يعد هذه مناهيم

(١) أود أن أوصي القارئ مرة أخرى ، اذا أراد عرضا واضحا للمذهب الطبيعي النقدي ، بقراءة الفصل السادس عشر من كتاب « راندول و بكنر » المذكور من قبل .

منهجية ضرورية لعمل العلم ، ولكنه يأبى أن يعزو اليها مركزاً ميتافيزيقياً بوصفها الوسائل الوحيدة لتحديد طابع الطبيعة أو الواقع .

أما الأمر الذي يقبله المذهب الطبيعي النقدي - وهو هنا يتحدث باسم جميع أنصار المذهب الطبيعي - فهو الموقف أو الاتجاه العلمي ، ولا سيما الاطارات العامة المستخدمة في صياغة المبادئ العامة للعلم . فهو يوافق على أن هذه المبادئ ينبغي أن تكون مبنية على وقائع تجربتنا المشتركة - أعني ذلك العالم الموضوعي القابل للتحقيق المفتوحة أبوابه لكل الملاحظين - وينبغي ألا تتجاهل هذه الوقائع أو تدعى العلو عليها بطريقة ما .

قانون الاقتصاد في الفكر : ينبغي لنا ، لكي ندرك الدلالة الكاملة لوجهة النظر الأخيرة هذه ، أن نبحت واحداً من المبادئ العامة للعلم ، وهو المبدأ المعروف « بقانون الاقتصاد في الفكر Law of parsimony » . هذا المبدأ ، الذي صاغه في الأصل وليام الأكامي William of Occam في القرن الرابع عشر (والذي يعرف أحياناً باسم « سكين أو كام Occam's Razor) ينص على وجوب عدم تعدد مبادئ التفسير أو عوامله أكثر مما تدعو إليه الحاجة . ولقد كان الهدف من هذا « السكين » هو إيجاد سلاح لبتر الشوائب العديدة من الكيانات والجواهر والعلل ، الخ ، التي تراكت طوال قرون عديدة من التفكير في العصر الوسيط . وكانت نتيجته غير المباشرة هي تمهيد الطريق للصيغ العلمية التي وضعت في عصر النهضة ، واعطاء العلوم الجديدة - آخر الأمر - أداة من أهم أدواتها العقلية . ويقول هذا المبدأ ، بلغة أبسط ، انه اذا كانت لدينا عدة تفسيرات محتملة لأية ظاهرة بعينها ، كلها تبدو متساوية في قدرتها على تعليل الوقائع ، وكلها منطقية بدرجة متساوية ، فان أساس الاختيار بينها ينبغي أن يكون هو البساطة . وهناك تعبيرات شائعة عن هذا المبدأ ، مثل « الطبيعة تحابي أبسط المناهج » أو « الطبيعة تسلك بأيسر الطرق » . ولو طبقنا مبدأ الاقتصاد في الفكر على فقرتنا السابقة ، لكان مؤداه أنه اذا كانت العلل الطبيعية كافية لتعليل كل الظواهر - أي اذا كانت المعرفة العلمية تقدم تفسيراً كافياً - فما الذي يدعونا الى الاتيان بفرض المثالية الذي لا يمكن اثباته ؟

وبطبيعة الحال فان لب المشكلة هو ما اذا كانت الصيغ العلمية تأتي بإجابات مرضية لنا في سعينا الى المعرفة القصوى أم لا . ففي رأى المثالي أن العالم الذي تكشفه العلوم المختلفة قد يكون عالماً حقيقياً ، ولكنه لا يمكن أن يكون العالم الكامل مطلقاً . بل ان المثالي يشك حتى في كونه نموذجاً يمثل الواقع تمثيلاً صحيحاً ، فكيف اذن يقال ان قوانينه تشكل تفسيرات كافية ترضينا ؟ ويواصل المثالي كلامه قائلاً ان قانون أو كام قد يكون صحيحاً بالفعل ، ولكن ينبغي أن يلاحظ أن المطالب منا هو أنتقاء أبسط تفسير كافٍ . على أن التفسيرات العلمية ليست كافية الا بالنسبة الى أغراض العلم ؛ وهي في ذاتها

قد تعطى صورة صحيحة عن الواقع المادى ، ولكنها لا تنبئنا الا بالقليل جدا عن « الواقع » الحقيقى الكامن من ورائه .

الآراء المتضاربة بشأن « الطبيعة » : ذلك لأن المتالى يرى أن « الاكتفاء الذاتى الظاهرى ما هو الا وهم » . (١) فالعالم الطبيعى ليس الا قناعا على وجه الواقع ، وما الطبيعة بأسرها الا مظهر ، أو ظاهرة ، يوجد من ورائها « شىء فى ذاته » مختلف كل الاختلاف . وأساس العالم الطبيعى انما هو هذه الحقيقة غير المادية ، التى يتوقف عليها بناء الكون بأسره . أما صاحب المذهب الطبيعى فان وجهة النظر هذه تبدو خيالية فى نظره ، فهى تبدو أشبه بوضع العربى قبل الحصان ، ولكن على مستوى الكون بأسره . فالمذهب الطبيعى يرتكز على وجهة نظر الموقف الطبيعى ، القائلة أن ما يبدو للطبيعة من اكتفاء ذاتى هو حقيقة أصيلة . والنظام الطبيعى لا يعتمد على شىء خارجه فى وجوده أو بقائه . بل أن كل شىء فى الكون ، وضمنه الانسان وذهنه ، يعتمد فى وجوده على النظام الطبيعى . فالكون يرجع أساسه الى ذاته فحسب ، ولسنا بحاجة الى افتراض مصدر خارجى أو قوة علوية لاضفاء الوجود أو المعقولية عليه . أى أن الكون يقف على أرجله ، غير معلق « بأربطة حذاء » كونية . ومن ثم فإن السؤال عما يقع خارج الكون أو ورائه هو سؤال لا معنى له ؛ فاللفظ يشمل مجموع كل وجود - وكيف يمكن أن يكون وراء « الوجود » شىء ؟

حول هذه المسألة يحدث الانقسام الأساسى بين المثالية وبين المذهب الطبيعى . فالحقيقة القصوى فى نظر المتالى هى شىء روحى ، يوجد من وراء الواقع الظاهرى الذى يكشفه لنا عالمنا اليومى التجريبي ، عالم اللحظة الحاضرة والمكان الحالى . أما فى نظر صاحب المذهب الطبيعى فان عالم التجربة هذا ، أى النظام الطبيعى ، هو فى ذاته نهائى ؛ ومن ثم فإن قانون الاقتصاد فى الفكر يحتم علينا ألا نفترض أية عوامل تفسيرية غير ضرورية لتعليله . فقوانين العلة والمعلول - كما يفهمها العلم وكما تطبق فيه - هى تفسيرات كافية ، لا للعلم وحده ، ولكن للفلسفة والحياة العملية أيضا . وهكذا فإن المذهب الطبيعى يرى أن الصيغ المفصلة التى تضعها المثالية والأديان معا ، تبتز بواسطة سكنين أو كام ، ولا يوجد مبرر معقول لاستمرار وجودها .

وهنا قد يتساءل القارىء : « ولكن ، اذا كان موقف المذهب الطبيعى سليماً الى الحد الذى يدعيه أنصاره ، وكانت المثالية غير ضرورية ، فلماذا ازدهرت هذه الأخيرة طوال تاريخ الحضارة الغربية ، ولماذا كانت لا تزال تحتفظ بقدرتها الفائقة على النمو ؟ لابد قطعاً أن يكون فى المثالية شىء أكثر من التراث ، هو

(١) انظر : هوكنج : « أنواع الفلسفة Types of philosophy » ، (الطبعة المنقحة)

الذى يحفظها حية ! « وفي اعتقادي أن القارىء محق في ذلك تماما ، وهذا « الشيء » هو أن وجهة نظر المذهب الطبيعي ليست كافية في نظر كل شخص بل ليست كافية في نظر أغلب الأشخاص . ذلك لأن وجهة النظر هذه ، مهما تكن قدرتها على ارضاء العقول ، لا ترضى قلوب أناس كثيرين .

كذلك فليس ثمة احتمال كبير في أن نظرة المذهب الطبيعي الى العالم سوف تتمكن قى أى وقت من ارضاء المطالب العاطفية لمعظم الناس على النحو الذى تستطيع أن ترضيها عليه النظرة المثالية . فسوف تضطر النظرة الطبيعية دائما الى أن تواجه الاتهام القائل أن انصارها قوم لا قلوب لهم ، وأنهم لا يكادون يكونون بشرا ، وأن نظرتهم باردة قائمة بالقياس الى ما تستطيع المثالية تقديمه من دفء وأمان . وكما قلنا من قبل ، فإن هذا الاتهام الموجه لصاحب المذهب الطبيعي بأنه غير مكترث بمطالب القلب ، هو فى نظر معظم الناس اختار واحد من أية نقاط ضعف عقلية فى المذهب . فمعظم الناس الذين يقبلون على الفلسفة ملتهمسين لديها اجابات عن أسئلة تحيرهم ، يكونون عادة على استعداد للتغاضى عن بضع هفوات فى المنطق ، وعن بضع مسلمات لم تختبر ، تسلمت الى الاستدلال ، أو بضع ثغرات لم تسد ، لو كان من شأن النغمة العامة والاتجاه العام للإجابة أن ترضى عواطفهم . ومن المؤكد أن المثالية تتيح مثلاً هذا الارضاء ؛ فهي قد تقف مع المذهب المنافس لها على قدم المساواة من حيث المنطق ، ولكنهما ليسا ندين من حيث الارضاء العاطفى . وهذه الحقيقة وحدهما تكفى لتعليل النسبية الواسعة والحيوية الدائمة للمثالية .

المثالية الميتافيزيقية مقابل المثالية الأخلاقية

يكاد يكون من المحتم أن يكون القارىء قد شعر فجأة بمفارقة فى موضع ما من هذا الفصل . وربما كانت تجربته مشابهة لتجربة أناس كثيرين : فمن الجائز أن أصدقاءه وأقرباءه يسمونه « مثاليا » ولكنه يكتشف الآن أن آراءه فى الكون والواقع أقرب الى آراء المذهب الطبيعي . فإذا كانت الفكرة الرئيسية التى ألف حولها هذا الكتاب صحيحة ، وكانت المثالية والمذهب الطبيعي هما التطبيق المتقابلين فى الفلسفة ، فكيف يمكن إذن أن يكون المرء فى كلا المعسكرين دون أن يكون مفتقرا أساسا الى الاتساق – الذى يشعر القارىء على الأرجح أنه لا يفتقر اليه ؟

إن تفسير هذه المفارقة أبسط مما يعتقد ، وذلك على الأقل من وجهة نظر المثالى . ذلك لأن الخلط ينشأ من وجود نوعين من المثالية ، يفرق بينهما لفظ المثالية الميتافيزيقية والمثالية الأخلاقية (أو التقويمية axiological) . والأولى هى التى كنا نتحدث عنها حتى الآن . ولكن الواقع أننا لو شئنا الدقة لكان من الواجب تسمية هذه النظرة الميتافيزيقية الكبرى باسم « الفكرية idealism » . ولكن من المؤسف أن نطلق الكلمة على هذا النحو الصعب فى

اللغة الانجليزية ، ولذا فقد أضيف اليها الحرف 'e' منذ وقت بعيد لتحسين وقع اللفظ . وترتب على ذلك أن اللفظ الواحد أصبح يستخدم الآن للتعبير عن مفهومين مختلفين (بل لا يوجد بينهما ارتباط في نظر صاحب المذهب الطبيعي) : أولهما هو تلك النظرة الى العالم ، التي تكون فيها الفكرة ، أو التفكير ، أو الذهن ، هي الحقيقة الأساسية ؛ والثانية هي ذلك المذهب في الاعتقاد أو السلوك ، الذي تكون فيه المثل العليا - أى الغايات أو المعايير المرغوب فيها - هي الدافع الأساسى . ولو كان من الممكن استخدام لفظ الفكرية للتعبير عن النظرة الميتافيزيقية ولفظ المثالية للتعبير عن المذهب الأخلاقى ، لأمكن استبعاد قدر لا حد له من الخلط .

ادعاء الاحتكار لدى المثالى الميتافيزيقى : ومع ذلك فالأمر هنا يزيد على مجرد تحسين وقع اللفظ . فهناك سبب آخر أدى الى عدم استخدام لفظين مستقلين هو أن المثالية الميتافيزيقية قد حاولت الاحتفاظ باحتكار اللفظ الواحد ، بتأكيدا القاطع أن من المستحيل الفصل بين النظرتين . فهى تذهب الى أن من المستحيل أن يكون لديك مذهب مثالى فى السلوك ، ان لم تكن تفترض مقدما نظرة الى الكون تصور الواقع بأنه ذهنى أو روحى . وبالاختصار فالمثالى الميتافيزيقى يؤكد أن من المحال أن يكون لأى مذهب أخلاقى قوة أو حتى معنى ، ما لم يكن يفرضه نظام كونى هو فى صميمه نظام أخلاقى ، ويوجد فيه الله بوصفه الماهية العميقة للواقع . وفى نظر هذه المدرسة من مدارس المثالية ، يكون تعبير « أخلاق المذهب الطبيعى » . أو « الأخلاق فى إطار من المذهب الطبيعى » ، تعبيرا متناقضا ؛ اذ لابد أن يكون لمثلنا العليا ومعاييرنا علاقة بمثل عليا أعلى وأشمل - أى « بالمثل الأعلى » الواحد الشامل - اذا ما شئنا أن تكون لها قيمة على الإطلاق . أما اذا نظرنا اليها على أنها معايير بشرية محضة ، لا تستمد الا من التجربة البشرية ، ولا يكون لها معنى الا بالنسبة الى أمور البشر ، فانها عندئذ لا تكون ذات اثر أو قيمة .

المثالية الأخلاقية فى علاقتها بالمذهب الطبيعى : على أن المثالية الأخلاقية لا ترتبط ارتباطا ضروريا بوجهة النظر الصارمة هذه ، وكثيرا ما نجد منالين أخلاقيين لا يتمسكون بها . هذا النوع من المفكر الأخلاقى كثيرا ما يكون صاحب مذهب طبيعى فى الميتافيزيقا ، يرى أن القيم والمثل العليا لا تفقد شيئا من معناها أو قوتها حين تكون « بشرية فحسب » . فليس فى تسميتنا اياها بالقيم البشرية ، أو فى تسمية القائل بها باسم صاحب نزعة انسانية ، أى افلال من شأنه ؛ ذلك لأنه لا يوجد فى فلسفته عنصر الهى أو فوق الطبيعى يكون الطبيعى أو « البشرى فحسب » أدنى مرتبة بالقياس اليه . بل ان صاحب المذهب الطبيعى يرى فى قدرة الانسان على صياغة مثله العليا ثم السير فى حياته بمقتضاها أمرا عظيما له دلالة ، غير أن هذه الدلالة لا تأتى الا من السعادة البشرية والازدهار البشرى الذى يمكن أن يتحقق على هذا النحو ،

لا من أية علاقة مزعومة بالخير الكونى . فللمثل العليا البشرية جدارة وقيمة خاصة بها ؛ وهى تقف بذاتها ، مستمدة معناها وقيمتها من علاقتها بالحياة البشرية وإمكاناتها . مثال ذلك أنه حتى لو لم تكن « للعدالة » « صورة » أفلاطونية تكون هى مصدرها والضامن الميتافيزيقى لوجودها ، فإنها توجد بوصفها مثلاً أعلى له معناه وفعاليته فى أى مجتمع مؤلف من كائنات تستطيع مشاعرها وعقولها أن تحس بالظلم . وبالاختصار ، فنحن نضع المثل العليا ونسمى الى تحقيقها لأننا شاعرون بوجود قصور ونقائص فى تجربتنا ، لا لأننا مثقلون بأى احساس بالكمال الالهى أو الخير الاسمى . فالسبب الذى يجعلنا نضع المثل العليا هو نفس السبب الذى يجعلنا نتفلسف : أعنى أننا بشر لدينا قدرات تجعل كلا من وجهى النشاط هذين ممكنا ، وأننا نعيش فى عالم يجعل كلا منهما أمراً محتوماً .

واذن فالمذهب الطبيعي لا يرى فى كل من وجهى النشاط هذين أكثر من رد فعل طبيعى لكائنات بشرية تعيش فى هذا العالم . فلا البحث عن معرفة قصوى ، ولا السعى الى تحقيق مثل عليا فى حياتنا ، يستتبع القول بعالم رحيم أو مملكة عليا « للخير والحق والجمال » . قد يكون الكون غير مكتوث بمثلنا العليا وآمالنا ، ولكن هذا أمر لا صلة له بالموضوع . فنحن نسعى الى تحقيقها لارضاء انفسنا ، أو لتحقيق الرخاء لمن نعرف والسعادة لمن نحب ؛ وهذا يسعى لا صلة له باهتمام الكون أو عدم اكترائه .

النتائج العامة للمثالية

لا بد أن يكون القارىء قد كون فى ذهنه الآن فكرة واضحة عن المعالم الجغرافية لنصفى الكرة الفلسفيين هذين . وبذلك نكون على استعداد لبدء دراستنا لمشكلات الفلسفة ؛ اذ أن من الممكن الآن أن نفهم هذه المشكلات والمدارس التى نشأت للإجابة عنهما لفهمهما أفضل . فبعد أن أصبحنا متجهين فى الاتجاه الصحيح ، نستطيع منذ الآن أن نتوغل فى خضم الفكر التأملى المتلاطم ، واثقين أن لدينا من المعالم ما يكفى لضمان عودتنا الى البر فى أمان . ولكن قد يكون من المستحسن لضمان المزيد من الأمان والمتعة فى الرحلة المقبلة ، أن نلقى حولنا نظرة أخيرة شاملة ؛ ذلك لأن معالم الأرض قد تبدو مؤكدة لا تخطئها العين ونحن راسون على الشاطئ ، ولكنها على الأرجح لن تظل بمثل هذا الوضوح أثناء محاولتنا الأبحار فى طريقنا من خلال الأمواج المتلاطمة والتيارات المتشابكة .

لقد رأينا أن المثالية مذهب تفاؤلى مليء بالثقة . ومصدر هذه الحالة النفسية التى تتسم بالوثوق هو تلك النظرة المحكمة الى الواقع بوصفه عالم قيم عقلية وأخلاقية وروحية - أو إطار يتخذ فيه نضالنا من أجل تحقيق القيم والمثل العليا أهمية متزايدة ، لأن الكون فى مجبوعه لا يعطف على مثل هذا الجهد

فحسب، بل انه يشارك فيه ايجابيا . ففي هذه النظرة الى العالم يكون «الذهن» أو « العقل » هو مركز كل وجود . غير أن هذا العقل ليس مجرد مركز محايد للمعاملات العقلية ، وانما هو - على العكس من ذلك - يتصف بالخيرية مثلما يتصف بالمعقولية .

السلوك الانساني في ظل النظرة المثالية الى العالم : مثل هذه النظرة الى العالم تنطوي ضمنا على نتائج هامة بالنسبة الى السلوك البشرى . فهي تتضمن أولا أن أوجه نشاط الانسان العقلي والروحي لها أهمية تفوق بكثير ما يوحى به مقدار الوقت الذى نكرسه لها عادة . فعندما نكون فى أكثر حالاتنا معقولية أو روحية ، نكون فى أشد حالات الانسجام مع الكون . وعندئذ نصبح أقرب ما نكون الى الحقيقة القصوى . وفى هذه الحالة نحقق أكمل ما فى ذاتنا ، والغرض الرئيسى من وجودنا . وهناك نتيجة ثانية للنظرة المثالية الى العالم ، هى ما تتيحه من تحقيق يكاد يكون لا متناهيا للمثل العليا الأخلاقية والروحية للانسان . ولقد سبق لنا أن اقتبسنا عبارة لواحد من أشهر المثاليين الأمريكين يقول فيها ان مدرسته تذهب الى أنه « ليس ثمة شئ » ، يحكم عليه سلفا بأنه مستحيل فى اتجاه الأمانى والرغبات البشرية العليا . فالكون الذى يكون عاقلا ومتلائما معنا يقدم الينا أملا - بل وعداً محدداً - بأن أعمق أمانينا ، وأسمى آمالنا ، ليست عقيدة أو عديمة المعنى . وبذلك لا يكون أمل الانسان فى الخلود وتوقع عدالة نهائية مجرد حلم تعويضى ، وانما هو « الوعد الحق » ، الذى تبرره طبيعتنا الخاصة ، وكذلك طابع الكون ذاته .

وفضلا عن ذلك ، ففي الكون المعقول ، المفهوم ، لا يمكن أن تكون هناك دعايات كونية ساخرة ، على حين أن شوق الانسان الى الأزل لا بد أن يكون دعاية . أخرة كهذه لو كان مجرد تفكير مغرض مبنى على أمل كاذب . فمعقولية الواقع ذاتها تستبعد امكان وجود مثل هذه اللامعقولية الشنيعة . والتسلسل المنطقى لتفكير المثالى يمضى على النحو الآتى ؛ الانسان لديه عقل ، والعقل عند الانسان لا يمكن أن يأتى الا من العقل الشامل . وبناء على الأسباب المنطقية التى سبق ايضاحها ، فلا بد من التسليم بأن مصدر هذا العقل هو بدوره مصدر كل وجود . « فالذهن » الشامل مصدر الوجود كله ، البشرى منه وغير البشرى . ولما كان العالم الذى يصدر عن الذهن الشامل لا بد أن يحمل طابع أصله ، فان فى هذا الدليل الكافى على المعقولية المشتركة بين الانسان والعالم . غير أن كل الأجزاء ، فى العالم المعقول ، المفهوم ، ينبغى أن تتآلف وتتكامل . ولو لم يكن تصور الانسان للحياة الأزلية والعدالة الكونية الا تعبيرا عن رغبة حيوانية فى شئ لا يملكه ، لما كان الكون كلا موحد ، اذ أن ذهن الانسان وعواطفه تغدو عندئذ متنافرة مع طبيعة الأشياء ، وهكذا فإن ما يضمن تحقيق أعلى أمانينا هو أن لدينا من العقل ما يكفى لكى نتطلع الى هذه الأمانى ونعبر عنها .

رد فعل المذهب الطبيعي على النتيجة المتضمنة فى المثالية

تعد وجهة نظر المذهب الطبيعي رد فعل على هذه النظرة المثالية الى حد بعيد . وكما قال بعضهم ، فان السبب الرئيسى الذى يدفع صاحب هذا المذهب الى البحث فى الميتافيزيقا هو نفوره مما يعتقد أنه فيض زائد عن الحد من الميتافيزيقا الرديئة . فالعالم كما تصوره المثالية يبدو له مثلاً واضحاً كل الوضوح لقدرة الانسان على التفكير من خلال غاياته الخاصة وصيغ احلامه بصيغة عقلية ، ومن هنا يجد صاحب المذهب الطبيعي نفسه مدفوعاً الى الاحتجاج عليها . غير أن الاحتجاج على مذهب ميتافيزيقى معناه القول ضمناً بمذهب آخر ، وما ان يوضع المذهب المضاد ضمناً حتى تصبح صياغته أمراً لا مفر منه . وهكذا يجد المفكر القائل بالمذهب الطبيعي نفسه مدفوعاً الى النظر الميتافيزيقى ، مهما يبذل من محاولات لكى يتوقف بعد أن يكون قد كون مركباً من نتائج العلوم والمباحث العقلية المختلفة . والواقع أن اقتحام صاحب المذهب الطبيعي لساحة الميتافيزيقا على مضض ، هو الذى يدفع المثالى أحياناً الى اتهام خصمه بأنه يتخذ من الفلسفة ومشكلاتها موقفاً سلبياً ، فهو يميل الى الاعتقاد بأن المذهب الطبيعي ليس فلسفة ، وإنما هو انكار للفلسفة . وبعبارة أخرى ، فان خصم المثالية يتهم بأنه يتخذ موقف من لا ينفع الناس ولا يدع غيره ينفعهم : فهو اذ يعجز عن أن يصوغ صورة « عقلية » كاملة للحقيقة (أعنى صورة تجعل للذهن دور البطولة ، وتضمن للانسان مقعداً مريحاً فى المقصورة الملكية) ، فانه يهاجم بعنف كل الجهود التى تبذل للقيام بما يعجز هو عن القيام به . ولكن صاحب المذهب الطبيعي يرد على ذلك بعناد قائلاً : « صحيح أن نظرتى الى العالم أقل تناسقاً وإيحاءاً من نظرة المثالية ، غير أن هذا راجع الى أن نزاهتى العقلية لا تسمح لى بملء الثغرات التى تنطوى عليها الصورة بمسلمات كتلك التى أعتقد أن المثالى يلجأ اليها . فان كان المثالى يود استخدام قلبه لاكمال صورة لا يستطيع أى عقل حتى الآن أن يحققها ، فهذا من حقه — ولكن ذلك لا يثبت أن مذهبه هو وحده الذى يستحق أن يسمى فلسفة » .

تباين الجو العام للمدرستين

على أن معظم الناس ، كما أشرفنا من قبل ، يهتمون بالجو أو المزاج العام للفلسفة أكثر مما يهتمون بتفاصيلها العقلية . فهذا الجو العام أو النغمة الأساسية لأى مذهب فكرى هو الحاسم بالنسبة الى الانسان العادى . ولا شك أننا ندرك الآن بوضوح أن الجو العام للمثالية وللمذهب الطبيعي أشد تبايناً حتى من جوانبهما العقلية . فالمثالية تنطوى على جو من الثقة الهادئة بالمعقولة الأساسية للانسان والكون معاً . وهذه المعقولة لا تتضمن فقط القول بأن للواقع نظاماً وتركيباً منطقياً مماثلاً لنظام الذهن وتركيبه ، بل هى تشير الى وجود غاية واتجاه فى العملية الكونية : ولما كانت هذه الغاية ، أو هذه « الحالة

التي تسود الطقوس الكونية « (كما أسماها وليام جيمس) تتجه الى تحقيق القيمة أو بلوغ « الخير » ، فكل ما علينا هو أن نربط حياتنا وغاياتنا الفردية بالغاية الشاملة لكي نجد في الحياة دلالة وسعادة . ومن هنا فان المثالية تدعونا الى البحث عن الواقع المعقول الذي يعترف بأنه كثيراً ما يكون مختفياً وراء المظاهر الأقل معقولية - والى التمتع خلال هذا البحث بالصفاء الذي يبعثه الايمان بوجود مثل هذا الواقع المعقول وقابليته للكشف .

أما فلسفة المذهب الطبيعي ، فليس في وسعها أن تقدم إلينا إلا مزاجاً اسبرطياً ومنتعة باهظة الثمن ، من ذلك النوع الذي يجلبه أخذ حمام بارد في الصباح . فالجو الذي يسودها ، وهو جو عدم الاكتراث ، والعيش في عالم لا تكون فيه أمور البشر وأمانيتهم أهم من أوجه نشاط أي نوع حيواني آخر ورغباته ، هو جو لا يلقي استجابة من معظم الناس . وأصحاب هذا المذهب الطبيعي ، شأنهم شأن أولئك الذين يأخذون حماماً بارداً في الصباح ، سيظلون دائماً ، على الأرجح ، أقلية عنيدة ، تتسامح معها الأغلبية على أساس أنها فئة لا ضرر منها ، وأن تكون شاذة الى حد ما . ذلك لأن المذهب الطبيعي لا يقدم إلينا حالة نفسية من الراحة واليقين ، ولا يزيل التناقضات بين كل العناصر المتنافرة في الحياة ، بل هو بالأحرى يقول ما يفنيه ١٠١ . هو سمان على الدوام :

ان متاعب ترابنا الفخور الغاضب

موجودة منذ الأزل ، ولن تغيب أبداً

وليس معنى ذلك أن المذهب الطبيعي ينكر امكان تحسين احوال حياتنا - بل انه قطعاً ليس ملزماً بالنظر الى الطبيعة البشرية نظرة متشائمة - وانما هو يؤكد أن كل تحسين كهذا لا بد أن يأتي من جهودنا الخاصة التي نبذلها في هذا العالم الحاضر . ويعبر جزء من مقطوعة شعرية لستيفن كرين عن هذه المسألة تعبيراً محكماً ، اذ يقول :

قال الرجل للكون :

« سيدي ، أنا موجود ! »

فرد الكون قائلاً : « ولكن

هذه الحقيقة لم تولد في

احساساً بالالتزام ، (١)

عدم اكتراث العالم بأمور البشر : نستطيع أن نعبر عن هذه الفكرة تعبيراً أقرب إلى الطابع العملي ، باستخدام تشبيهه مستمد من الدراسة النفسية للتكيف . فمشكلة السعادة البشرية ، كما يقول عالم النفس ، هي مشكلة تكيف : إذ أن السعادة هي النغمة الانفعالية المستمرة التي تقترون بحالة التكيف بين الكائن العضوي السليم وبين بيئته . وبالاختصار فلا بد لنا ، لكي نكون سعداء ، من أن نصبح مندمجين في العالم المادي والاجتماعي الذي نعيش فيه ، أما بتغيير تلك البيئة ، وأما (إذا كان ذلك مستحيلاً) ، بتغيير أهدافنا على نحو يجعلها قابلة للتحقيق . ولكن من واجبنا ، حتى نبدأ عملية التكيف ، أن نتذكر هذه الحقيقة الأساسية ، وهي أن بيئتنا ليست إلا شريكاً سلبياً في هذه العلاقة . فالعالم يوجد حولنا بطريقة سلبية ، على استعداد لأن يستغل إلى أي حد يمكننا أن نفرض به إرادتنا عليه . أما أن نقبع في أماكننا وننتظر منه أن يخطو الخطوة الأولى ، أو يبدي أي اهتمام بمصالحنا وسعادتنا ، فهذا دليل على الافتقار إلى النضج العقلي والعاطفي .

والأمر هنا أشبه بحالة طائر يبني عشه تحت سقف مخزن للفلال . فالمخزن هناك ، سلبي وغير مكتوث بنجاح عملية بناء العش أو إخفاؤها . وقد يستهلك الطائر نفسه من فرط التعب دون جدوى ؛ إذ أنه ما لم يحل مشكلة تكيف مواده حسب هذا المكان ، فإن مآله المحتمى سيكون إلى الإخفاق . ولن يرفع المخزن لوحاً من الحشب أو يحرك عموداً ، بغض النظر عن جهود الطائر ورغباته . وليس ثمة شيء قادر على أن يحول المخزن عن عدم اكتراثه هذا ، لنفس السبب الذي لا يستطيع من أجله أي شيء أن يحول الكون عن عدم اكتراثه : فكل منهما لا يمثل إلا فعل القوى الطبيعية . وليس في أي منهما « عقل » أو « روح » أو « شخصية » . ولا يوجد في أي منهما شيء يمكن تحريكه بالفكر وحده ، سواء اتخذ هذا الفكر صورة أحلام اليقظة الحاملة ، أم صورة الميتافيزيقا المذهبية المحكمة ، أو حتى صورة الصلوات الحاشعة . وهذه ، في نظر صاحب المذهب الطبيعي ، هي الحقيقة الأساسية في علاقة الإنسان بالكون الذي يعيش فيه .

المذهب الطبيعي ليس تشاؤمياً بالضرورة : على أن موقف المذهب الطبيعي هذا من العالم الذي نعيش فيه لا يعني (كما يسارع أنصاره إلى القول) أن السعادة مستحيلة ، أو أن الحياة مهزلة ، أو أن الكون دعابة ساخرة هائلة . فالمذهب الطبيعي يهتم بالسعادة البشرية بقدر ما تهتم بها أية فلسفة أخرى . ومع ذلك ، فهو يختلف عن معظم المدارس الأخرى ، ولا سيما المثالية ، في الوسيلة التي يمكن بها بلوغ السعادة على أفضل نحو ، وتحقيق أكبر قدر من إمكانيات الطبيعة البشرية . ففي رأي صاحب المذهب الطبيعي أن الوسيلة الوحيدة لبلوغ هذا الهدف أن نبني حياتنا وحضارتنا معاً على أساس من المذهب الطبيعي . ونحن لن نجني شيئاً من الحديث عن « قانون علوي » ، أو « عدالة

الهيئة « ، أو « خير كونى » ، أو « السماء » ، أو « المطلق » . ولكننا يمكن أن نخسر منه الكثير ، لأن هذه المفاهيم الغامضة قد تصبح أدوات هروبية ، ووسائل لتجاهل شروخ اجتماعية واضحة ، أو أساليب لتبرير المظالم الكامنة في مجتمعنا . صحيح أن التفكير على أساس مثل هذا « الوعى » يجلب لنا السكينة عندما ننوء بمشكلات فادحة ، وعندما تبدو الحياة أعقد من أن تفهم أو أصعب من أن تحتمل . ويتفق صاحب المذهب الطبيعى مع عالم النفس على أن هذه المعتقدات تكون لها فى بعض الأحيان قيمة علاجية ، من حيث انها تخفف مؤقتا توتر الحياة اليومية . غير أن هناك خطرا دائما من أن تتحول هذه المعتقدات الى فلسفة هروبية منظمة ، وبذلك تكون عقبة فى وجه الامكانيات الهائلة التى تتيحها الحياة لبلوغ الرضا والسعادة . والحق أن هذه الامكانيات لا تتحقق على الوجه الأكمل الا اذا نظمنا حياتنا داخل اطار الواقع - أعنى الواقع كما نعرفه من خلال التجربة الحسية والعلم . فنحن نحصل من الحياة على أكبر نصيب اذا ما واجهناها ، لا اذا هربنا منها ، حتى بوسيلة موقرة كالفلسفة .

التقابل بين وجهتى النظر لا يمكن التغلب عليه

والآن ، ما الذى نصنع ، فى الختام ، حيال هذا الصراع الدرامى بين وجهتى نظر بينهما هذا القدر من التعارض العميق ، كالمذهب المثالى والمذهب الطبيعى ؟ كيف يكون من الممكن ، أولا ، أن يصل أناس أذكىاء ، متشابهون فى تجاربهم وتكوينهم العلمى ، ويعيشون فى مجتمع واحد وعصر واحد ، الى وجهتى نظر بينهما كل هذا التعارض ؟ وكيف يتسنى ، مثلا ، لواحد من المتمسكين بالمذهب الطبيعى ، ولواحد من المتحمسين للمذهب المثالى ، أن يمر جنبا الى جنب بتجربة مشتركة ، وأن يخرج كل منهما بمزيد من الأدلة التى تؤيد وجهة نظره الخاصة ؟ لقد أتيح لمؤلف الكتاب مرة أن يقوم برحلة فى جبال « هاى سييراز » فى كاليفورنيا ، برفقة اثنين من أصحاب هذين الاتجاهين الفلسفيين ، ووجد أن حججهما طريفة ومحيرة فى آن واحد . فازاء هذا المنظر الهائل المترامى الأطراف ، لقمم يبلغ ارتفاعها أربعة عشر ألف قدم ، يجد المثالى حتما دليلا على « الخير والحق والجمال » ؛ وازاء جلال الطبيعة يشعر دائما بغائية الكون وخطته وقد بدت واضحة . فالجبال الكبرى قد أثارت فيه أفكارا كبرى بدورها ، وهذه بدورها نقلته الى « الفكرة الكبرى » الكامنة من وراء هذا كله . وهو فى الأعلى وقد وجد « المطلق » : فجبال « سييراز High Sierras » لها فى نظره دلالة رئيسية هى أنها من صنع الله .

ولكن ما هو موقف صاحب المذهب الطبيعى ؟ انه بعد أن أفاق من استجابات المثالى الى حد يسمح له بالتعبير الكلامى عن استجاباته هو ، ظهر التباين فى وجهة نظره بكل وضوح . فالمنظر كان بالنسبة اليه رائعا بنفس المقدار ، بل يمكن القول انه كان أقوى احساسا بالجمال الطبيعى . ولكنه لم يستطع أن

يعبس ، فى القمم الشامخة والبحيرات البديعة ، اى « ذهن » او اية « خطة » او « غاية » . وانما أوحى اليه هذه المناظر بالاتساع الهائل فى نطاق الطبيعة ، وب عزلتها ، وثباتها الذى لا ينال منه الزمان ، وبالدورة الأزلية لليل والنهار ، والصيف والشتاء ، والشمس والثلج . وهو لم يجد فى ذلك « حضرة » باقية « مقرها نور الشمس الغاربة » ، أو لمحات على الخلود . بل انه كان فى معظم الأحيان يبدى اعجابه بأزلية النظام الطبيعى فى مقابل قصر عمر الانسان . وهكذا أشعرتة كل هذه العظمة والجمال بصرامة الطبيعة ، وكذلك بعدم الاكتراث الهائل للكون ازاء الانسان وحياته القصيرة . ولعل لفظ « العزلة » كان أكثر الألفاظ ورودا على لسانه وهو يصف أحاسيسه ازاء قمة أو بحيرة . ولقد وجد فى هذا المنظر حافزا ومثيرا ، ولكنه لم يجده « ملهما » أو « موحيا » . فالحياة فى مثل هذا الاطار لمدة أسابيع قليلة كفيلا بتطهير مخه من نسيج العنكبوت الذى يعيش فيه ، وبأشعاره بضالة أمور البشر ، (وضمنها أموره الخاصة) . ولهذه الحياة بوجه عام تأثير مقو – ولكنه كان التأثير المقوى الناتج عن الاستغراق فى احدى تلك البحيرات التى يبلغ ارتفاعها ميلين . أما الجبال فلم يجد فيها « ذهنا » ، بل ان عزلتها الموحشة لم يكن يعدلها الا عزلة النجوم اللامعة التى تدور حول الرؤوس فى اطار مرصع يكاد سناه يسلب عين الانسان الكرى .

الأسباب المحتملة للتعارض بين الموقفين : وهكذا نعود مرة أخرى الى السؤال : كيف يستطيع الناس أن يمروا بنفس التجربة ويستخلصوا منها مثل هذه النتائج المتباينة ؟ ان من المستحيل الاختيار بين المتاليين من حيث هم جماعة وبين الطبيعيين من حيث هم جماعة ، على أساس الذكاء أو الاخلاص أو الحكمة أو الارادة الحرة . ومن الواجب أن ننظر الى ما هو أعمق من القدرة العقلية أو اتساع نطاق المعرفة ، اذا شئنا أن نفسر التقابل الأساسى بين قطبى الفلسفة هذين . ولقد قسم وليم جيمس ، فى هذا القرن ، وفى البلاد الأمريكية ، الناس الى صنفين كانا فى نظره أساسيين : هما « ذوو العقول الصارمة » و « ذوو العقول الرقيقة » ؛ وقد لقي هذان التعبيران قبولا واسعا .

ولقد كان جيمس يجمع بين وجهة نظر عالم النفس ووجهة نظر الفيلسوف . ولذلك فان مما له دلالة أنه ذكر أن الفارق هو على الأرجح فارق فى المزاج – وبالتالى فهو فى عمق جذوره لا يقل عن اية فوارق بشرية أخرى نعرفها . ومن سوء الحظ أننا لا نعلم عن أساس هذا « المزاج » أو طبيعته أكثر مما كان جيمس يعلم منذ ثلاثة أجيال . فما زال هذا المجال ، حتى اليوم ، سرا غامضا ، على الرغم مما بذله علماء البيولوجيا وعلم النفس من جهود لارتياده وكشفه .

من الممكن اتخاذ قرار : لابد أن يكون قد اتضح للقارىء الآن أن الجدل بين هاتين المدرستين الكبيرتين يمكن أن يستمر الى الأبد – وهو على الأرجح

سيستمر بالفعل . وبغض النظر عن طريقة تفسيرنا للتقابل بين هذين القطبين الرئيسيين للفكر الفلسفى ، فإن هذا التقابل ذاته سيظل أبرز حقيقة فى التاريخ الطويل للنشاط التأملى . وقد لا يكون فى وسع المبتدىء فى الفلسفة بعد أن يحدد الفئة التى ينتمى إليها ، أو أن يدرك أهو « مثالى » أم « طبيعى » ، ولكن هذا أمر لا يتوقع من المرء فى المرحلة المبكرة من تطويره الفلسفى . ويكفى أن نكون قد أحسسنا الآن بالتقابل الأساسى ونتائج الرئيسية . ولعل القارىء قد شعر بأن كلتا المدرستين لديها حجج قوية مقنعة ، وبأن فى استطاعة المرء الاختيار من بين هذه الحجج من أجل تكوين مذهبها الخاص فى الفلسفة . وبالفعل نجد كثيرا من المبتدئين فى هذا المجال يحاولون القيام بهذا العمل ، ولكن المرء كلما تقدم فى الدراسة الفلسفية ، كان الأرجح هو أنه سينجذب الى أحد هذين القطبين أو الآخر . وسوف يزداد موقف القارىء الخاص وضوحا فى نظره خلال الفصول القادمة ، عندما نقوم باستعراض عام لمختلف مشكلات الفلسفة داخل الاطار الذى حددناه الآن .

الفصل الخامس

أصل الحياة ومجراها

يبدى كثير من الطلاب اهتماما بالمشكلات التى تثيرها العلوم البيولوجية ، يفوق اهتمامهم بأية مشكلات أخرى تعالجها الفلسفة . وهذا أمر طبيعى ؛ اذ أن هذه المشكلات أقل تجريداً من كثير من المشكلات التى تعالجها الفلسفة ، وهى تتعلق بأكثر الموضوعات كلها أهمية ، ألا وهو المخلوقات الحية . وفضلا عن ذلك ، فتلك مسائل ذات صلة مباشرة بتاريخنا نحن : فمن أين أتت الحياة ؟ وماذا كان شكل الحياة الأصلية ؟ وما التغيرات التى حدثت منذ هذا الأصل ، وما الذى سببها ؟ وهل ما زالت التحولات مستمرة ؟ وهل الانسان مجرد نوع آخر من الحيوانات ، أم أن له طبيعة فريدة لا يمكن تفسيرها الا بافتراض خلق خاص - أو على الأقل بافتراض اهتمام خاص من جانب الكون ؟ وباختصار ، فنحن نواجه الآن مباشرة تفريعات متنوعة لذلك البحث الذى يعد موضوعا من الموضوعات الثلاثة الرئيسية فى الفلسفة ، وهو : من أين نأتى ؟

تحت هذا السؤال الواحد الشامل ، تندرج ثلاثة أسئلة فرعية ، تتعلق بطبيعة الحياة ، وأصل الحياة ، ومجرى الحياة . ولعل من المستحسن ، ونحن نستهل هذا الفصل الذى يتعين أن يكون مكتنزا مكدسا ، أن نذكر أنفسنا بأن كل الوقائع والنظريات التى نصادفها تتعلق بثلاث مشكلات : (١) ما الحياة ؟ (٢) من أين أتت ، أو كيف بدأت ؟ (٣) ما الأسباب التى أدت الى ذلك التنوع اللانهائى للكائنات العضوية التى تعمر الأرض الآن ؟ ومن المألوف أن نجد الطلاب الحدينى العهد بالفلسفة أكثر اهتماما بأصول الحياة ، ولكن سيكون لزاما علينا أن نركز اهتمامنا بالأحرى فى المسألتين الأخرين . ذلك لأن العالم البيولوجى والفيلسوف هما معا أكثر اهتماما بمجرى الحياة من اهتمامهما بأصلها ، وإن كان من الواضح أن أية مناقشة لأى من هذين الموضوعين ينبغى أن تكون متوقفة على الآراء التى نقول بها بشأن طبيعة العملية الحيوية .

ما الحياة ؟ : من المنطقى اذن أن نبدأ بالسؤال : ما الحياة ؟ أما العالم البيولوجى فيفضل أن يتساءل : ما العملية التى نطلق عليها اسم الحياة ؟ ومع ذلك فإن كلا من العالم البيولوجى والفيلسوف متفقان على أننا اذا كنا نستطيع أن نحدد ما الذى يميز المادة الحية من غير الحية ، لكنا بذلك قد فطمنا شوطا

بعيدا نحو الاجابة عن سؤالنا الأول . على أن من الضروري ، قبل أن نبدا مناقشة الخواص الفريدة للحياة ، أن نفهم تميزا لا بد منه من أجل فهم هذا الفصل وعدة فصول مقبلة - واعنى به التمييز بين النظرتين الجوهرية substantive والوظيفية functional للحياة . ومن سوء الحظ أن هذا التمييز ، على قدر ما له من أهمية ، صعب الفهم الى حد بعيد . وهو يمثل بالنسبة الى معظم الناس خروجاً جذرياً عن كل العادات الفكرية السابقة ، يشعرون معه وكأنه قد طلب اليهم فجأة أن يفكروا بلغة جديدة .

النظرة الجوهرية

النظرة الجوهرية الى الحياة ، التي اعتنقناها كلنا تقريبا منذ طفولتنا ، والتي نعدها بالتالى « موقفاً طبيعياً » ، تعد الحياة جوهرًا . ولكيلا يبدو تعبيرنا السابق هذا تحصيل حاصل مفرطاً فى السذاجة ، فلننظر الى لفظ « الجوهر » مؤقتاً على أنه مرادف « للشيء » . وهكذا يتضمن هذا الرأى اعتقاداً بأن الحياة شيء ، أو كيان ، أو وجود مادي من نوع ما . على أن مفهوم الجوهر ينطوى عادة على شرطين منفصلين ؛ فالجوهر لا بد أولاً أن يكون قادراً على الوجود المستقل ، وذلك على الأرجح حتى بعد أن تختفى جميع صفاته وخصائصه وتغدو عدماً (١) والجوهر ثانياً لا بد أن يتصف بالدوام . بل ان هذا المعيار الثانى يصحح دائماً هو المحك العملى للجوهرية . « ذلك لأن الطريقة الوحيدة التى نعرف بها أن الشيء قادر على أن يوجد وحده هى أن نلاحظ أنه يوجد فى وقت ما فى غياب الأشياء الأخرى التى يرتبط بها عادة . وهكذا فإن الشيء ان لم يكن يتصف بالدوام ، لما أمكن أن يعد جوهرًا . ونستطيع أن نتصور حالة يكون فيها الشيء دائماً دون أن يكون جوهرياً ، ولكنه لا يمكن أن يكون جوهرياً دون أن يكون دائماً » . (٢) ومن الواضح أن « الدوام » لفظ نسبى ، ولكنه يتضمن فى استخدامه العملى ثباتاً أو استقراراً بالنسبة الى عمر الحياة البشرية . وهكذا تكون النجوم دائمة على حين أن الزهرة ليست كذلك .

وهناك وسيلة أخرى لوصف النظرة الجوهرية الى الحياة ، هى القول انها تعد الحياة « مادة stuff » . والواقع أن كثيراً من مجازاتنا الكلامية ينطوى على هذا المفهوم : فنحن نتحدث عن « اضاعة حياتنا » أو « تبديد المرء لحياته فى ميدان القتال » أو « وهب حياتنا من أجل قضية » أو « انفاق حياتنا فى جهد عقيم » . بل أن كل لفظ يستخدم فى الكلام عن الحياة ، خارج معمل البيولوجيا ، وربما خارج قاعة محاضرات الفلسفة ، يكاد فى كل الأحيان يكشف عن هذا الاتجاه الى النظر الى الحياة على أنها مادة أو شيء من نوع ما - تتصف بكل الدوام والاستقلال

فى الوجود ، اللذين نربط بينهما عادة وبين شتى أنواع « الأشياء » . وسوف نناقش فى فصلنا الأخير عن مشكلة الخلود بعضاً من الآثار المضللة للنظرة الجوهرية الى الحياة (والنظرة الجوهرية الى الذهن ، وهى أسوأ من الخطأ السابق) . وحسبنا فى هذه المرحلة أن نشير الى أن هذا الرأى يؤدى حتما الى ايمان بالبقاء بعد الموت . ذلك لأن الحياة - كما يقال عادة - لا يمكن أن تختفى وكأنها لم تكن : « فاشئ » لا يحدث له ذلك ، بل أن أقصى ما يحدث للأشياء هو أن تغير صورتها ، ومن هنا كان من المعقول أن نفترض أن حياتنا ستستمر فى صورة ما بعد الموت ، على أن هذا موضوع سنعرض له فيما بعد بمزيد من التفصيل .

النظرة الوظيفية الى الحياة

إن رد الفعل المعتاد للطلاب على أول تحد يصادفونه للنظرة الشيئية الى الحياة ، هو رد فعل يتسم بالدهشة الشديدة . فهم يتساءلون : « ماذا عسى أن تكون الحياة أن لم تكن شيئاً من هذا القبيل ؟ اليس وجود اسم هو « الحياة » دليلاً على أن من الضروري وجود شيء جوهرى يناظر هذا الاسم ؟ أن اللفظ قطعاً لا يدل على بدعة من صنع الخيال ! »

وهنا قد يكون من المفيد ، قبل عرض الرأى الآخر ، أن نقضى لحظة فى تحليل هذه المسئلة الأخيرة ، القائلة أن الأسماء لها دائماً مقابل جوهرى . وإن كل معلم للفلسفة ليشعر فى كثير من الأحيان بخيبة الأمل ؛ إذ يكتشف مدى السهولة التى يقع بها الطلاب فى خطأ التسليم بهذا الأمر ، لا سيما وأن من الممكن تجنب هذا الخطأ بقليل من التفكير . فالأسماء تشير أساساً الى تجارب من أنواع شتى . ومعظم هذه التجارب عينية : كالكتاب ، والكرسى ، والكلب ، والقمر ، وما الى ذلك . وهناك أسماء أخرى تمثل تجربة وهمية أو متخيلة ، كالشبح والطف والجن ، النخ . وغير هذه وتلك أسماء تدل على تجريد أو مفهوم فكرى خالص : كالعدالة والانهاية والله مثلاً . وهناك أسماء أخرى تمثل سلسلة كاملة من التجارب ، تكاد تكون لانهاية العدد ، وكل وظيفتها هو تلخيصها تحت لفظ واحد لأغراض الاتصال . ومن الأمثلة المشهورة لهذا النوع من الأسماء ، الذهن ، والنفس ، والوعى ، والحياة . وهكذا فإننا عندما نستخدم هذه الألفاظ لا نشير بالضرورة الى أى « شيء » ، أو « مادة » ، أو « جوهر » . فمن الواجب قبل كل شيء ألا نفترض أن كون اللفظ ذاته مفرداً ويوحى الى ذهننا بالوحدة ، يجعل لنا الحق فى النظر الى ما يدل عليه اللفظ على أنه بدوره مفرد ، موحد ، جوهرى .

أما النظرة الأخرى الى الحياة ، التى يفضلها معظم البيولوجيين ، فتعرف عادة بالنظرة الوظيفية أو العملية operational . هذه النظرة تعد الحياة عملية process ، أو بالأحرى سلسلة كاملة من العمليات ، بدلاً من أن ترى فيها شيئاً أو جوهرأ . وهكذا تصبح « الحياة » مجرد اسم بسيط نطلقه على

مجموع أوجه النشاط أو الوظائف أو العمليات التي تميز الكائن العضوى .
والحد الأدنى لقائمة هذه الوظائف هو عادة شىء من هذا القبيل : التكاثر ،
والتكيف ، والتعويض الذاتى ، والقابلية للتأثر (أى القدرة على الاستجابة
لتغيرات البيئة) . وتسعى النظرة الوظيفية عادة الى تفسير كل هذه العمليات
الحوية على أسس فيزيائية وكيموية . ولهذا فهي ترتبط ارتباطا وثيقا بالشرعة
الآلية فى البيولوجيا . أما النظرة الجوهرية فتكاد تكون مردافة للشرعة الحوية
Vitalism وسوف يخصص الجزء الأكبر من هذا الفصل لعرض النزاع بين
النزعتين الآلية والحوية ، وهو النزاع الفلسفى الرئيسى الذى تشهده العلوم
البيولوجية . وعندما نصل الى هذا العرض ، ستتاح لنا فرصة الإشارة مراراً
الى التقابل بين النظرتين الجوهرية والوظيفية . ولكن من الواجب ، الى أن يجرى
الوقت الذى نبلغ فيه هذه المرحلة ، أن نتأمل النظريات المختلفة المتعلقة بأصل
الحياة ومجراها . وعندما تستقر هذه النظريات فى أذهاننا بوضوح ، يكون
من المفيد عندئذ أن نعود الى مناقشتنا لطبيعة الحياة .

أصل الحياة : ثلاث نظريات

كانت هناك ثلاث نظريات تقليدية عن أصل الحياة ، تعرف على التوالى باسم
الخلق الخاص special creation ، والنقل transmission ، والمداية التلقائية
archebiosis . وقد استعير عن اللفظ الأخير ، فى العهود القريية ، بلفظ
الانبثاق emergence فى معظم الاحيان ، على الرغم من أن المفهومين
لا يعنيان شيئاً واحداً . ولقد كانت هناك ، من الوجهة التاريخية ، عدة نظريات
فرعية تندرج تحت هذه الفئات الرئيسية ، ولكن يكفيننا لكى نحقق غرضنا أن
نصف هذه النظريات الثلاث :

(١) الخلق الخاص : تكاد نظرية الخلق الخاص تشرح نفسها بنفسها . فهي
تذهب الى أن الحياة قد استحدثت فى عالم من المادة غير الحية بفضل فعل خاص
للخلق ، يفترض أن الله هو الذى قام به ، وأن هذا الفعل حدث بعد خلق سابق
للكون تم على يد نفس هذه القوة الفاعلة . وينبغى أن نشير الى أن هذه النظرية ،
بما هى كذلك ، لا تنطوى بالضرورة على التفسير الوارد فى سفر التكوين بالانجيل
عن الخلق . فكل ما تشترطه النظرية هو الايمان بأن الحياة قد خلقت عمداً فى صورة
ما بفضل قوة فاعلية متدخلة . وهكذا فإن المرء لا يستطيع فقط أن يستبعد وصف
الانجيل للخلق ، بل يستطيع أن يؤمن بالنظرية العامة للتطور ، ويظل مع ذلك
داخلاً فى إطار فرض الخلق هذا . فما دام يفترض أنه كان لابد من فعل خاص
معين من أجل بدء النشاط الحيوى ، فإن الأسئلة الخاصة بوقت حدوث فعل الخلق
هذا ، أو كيفية حدوثه ، أو من الذى أحدثه ، تغدو عندئذ أموراً ثانوية . كذلك
فإن هذا الافتراض يجعل جميع الأسئلة المتعلقة بالصورة الأصلية للحياة أسئلة
ذات أهمية ثانوية .

ولسنا بحاجة الى القول بأن نظرية الخلق الخاص هذه قد حظيت خلال التاريخ بقبول شبه اجماعى . وهذا لا يصدق فقط على المسيحيين ، بل انه يصدق على أغلبية المذاهب الفكرية القائمة على الدين وفكرة الألوهية . وبالنسبة الى الغرب فقد كان لمذهب الخلق سيادة لا ينازعه فيها أى مذهب آخر - هذا اذا استثنينا بضعة أفكار ساذجة ولكنها ذكية ظهرت بين المفكرين اليونانيين الأوائل - وذلك حتى أواخر عصر النهضة ، عندما بدأت النظريتان الأخريان تصبحان موضوعا للنقاش .

(٢) - النقل : تحاول نظرية النقل حل مشكلة كيفية بدء الحياة عن طريق تجنبها ، أو على الأصح ارجائها دائما . وترى هذه النظرية ، وباختصار ، أن الحياة قد أتت الى أرضنا من كوكب آخر ، بل ربما من نظام شمسي آخر . والوسيلة المفترضة لهذا النقل هو أبواغ spores شديدة الضالة تشتمل عليها الشهب الصغيرة ، أو بعض الفتات الأخرى للمادة الموجودة بين الكواكب . والواقع أننا نعرف فى الوقت الحالى أنواعا معينة من الأبواغ تبلغ من الصلابة وطول العمر حدا يجعل طريقة النقل هذه من كوكب الى آخر لا تعود مسرفة فى الخيال كما تبدو للوهلة الأولى . ولكن هذه النظرية تصادف مع ذلك ، من وجهة النظر الفلسفية ، اعتراضا هادما : فهى قد تفسر كيف أتت الحياة الى الأرض ، ولكنها لا تبذل محاولة لتعليل وجود الأشكال الحية فى الكوكب الذى يفترض أنها انتقلت منه . وقد يكون فى هذا الكفاية من حيث هو مجرد تعليل بيولوجى . « لأصل » الحياة ، ولكنه لا يكاد يستحق اسم التفسير بالمعنى المعتاد لهذا اللفظ .

(٣) البداية التلقائية : وهكذا يبدو أن علينا أن نختار بين نظرية فى الخلق الخاص وبين نوع من البداية التلقائية . وتعد وجهة النظر الأخيرة هذه ، بوجه عام ، معبرة عن موقف العلم الحديث . وهى ، باختصار ، نذهب الى أن المادة العضوية قد ظهرت من المادة غير العضوية فى وقت معين من الزمان . وهى لا تفترض أن أية قوة خارجية أو قدرة خالقة كانت لازمة لحدوث هذا التغير ، وإنما هو قد حدث بوسائل طبيعية محضة - أى نتيجة لتجمع عفوى لظروف طبيعية . ولا تدعى هذه النظرية القدرة على وصف هذه الظروف بدقة ، كما أنها لا تدعى الآن القدرة على تكرارها من جديد فى المعمل . الواقع أن من الواجب النظر الى فرض البداية التلقائية على أنه عقيدة قبل كل شئ ؛ فهو ليس صيغة تفسيرية دقيقة ، وإنما هو أقرب الى أن يكون تعبيراً عن ايمان بان من الممكن الوصول الى تفسير طبيعى محض لأصل الحياة .

ولقد كان الاعتقاد بأن المادة يمكن أن تصبح ، على نحو ما ، كائنا عضويا حيا ، خليقا بأن يبدو مسرفا فى الخيال حتى للعلماء أنفسهم منذ مائة عام . ومع ذلك فمنذ حوالى قرن على وجه التحديد ، أخذ معمل الكيموى ينتج « معجزة » تلو الأخرى فى صور مركبات عضوية خلقت من مادة غير عضوية . ولنسمع الى ما يقوله واحد من كبار مؤرخى العلم فى هذا الموضوع :

ظل الناس طويلا يعتقدون أن المواد الشديدة التعقيد ، التي تميز الأنسجة الحيوانية والنباتية ، لا يمكن أن تتكون الا تحت تأثير عمليات حيوية ، وكان يعتقد أن مصير الايمان بالتفسير الروحي للحياة متوقف على صحة هذا الرأي . ولكن تحضير « اليوريا » (البولينا) صناعيا في عام ١٨٢٨ ، على يد « فريدريش فولر Friedrich Wohler أثبت أن من الممكن أن تصنع في المعمل مادة لم تكن توجد من قبل الا في الكائن العضوى الحى . وتلا ذلك تحضير مواد طبيعية أخرى بطريقة صناعية ، حتى نجح اميل فيشر Emil Fisher في عام ١٨٨٧ فى تركيب الفركتوز (سكر الفاكهة) والجلوكوز (سكر العنب) من عناصرهما . وهكذا انهار التمييز بين العضوى وغير العضوى ، غير أن المواد المسماة « بالمركبات العضوية » تبلغ من الكثرة ومن التعقد حدا يظل من المفيد معه التفرقة بين الكيمياء العضوية وبين الكيمياء غير العضوية والكيمياء الفيزيائية . (١)

١. افع ان التجارب الاخيرة فى الاخصاب الكيموى لانواع معينة ، تقدم أدلة متزايدة تثبت وجود خط متصل بين العالمين غير العضوى والعضوى . فقد اكتشف منذ بضع سنوات أن من الممكن اخصاب « نضة قنفذ البحر sea-urchin بوسائل أخرى غير الوسائل الطبيعية ، كما أمكن بنجاح اخصاب أنواع أخرى كالأرانب بوسائل صناعية . (٢) وهكذا ، فعلى حين أنه من المستحيل على العلم ، حتى الآن ، أن يصف بدقة ، أو يكون من جديد بنجاح ، تلك الظروف التى كان يمكن عن طريقها ظهور الحياة بطريقة طبيعية خالصة ، فإنه يكتشف على الدوام وقائع جديدة تؤكد أن من الممكن (بل من المرجح فى نظر كثير من الثقات) أن تكون الحياة قد بدأت بالفعل على هذا النحو .

الحلول الممكنة : سوف يكون علينا أن نذكر المزيد عن نظرية المذهب الطبيعى فى أصل الحياة عندما نناقش التضاد بين المذهب الآلى والمذهب الحيوى فى موضع تال من هذا الفصل ، على حين أن المناقشة التى سنجرىها فى الفصل التالى لمختلف النظريات المتعلقة بطبيعة الذهن وأصله سوف تلقى مزيدا من الضوء على هذا الموضوع . أما الآن فحسبنا أن يكون الطالب قد أدرك أن الحلول المختلفة لسؤالنا عن كيفية بدء الحياة تبدو وكأنها ترتد كلها الى حلين ممكنين فحسب . ففي استطاعتنا أن نقبل نظرية الخلق الخاص ، وهى نظرية لا تفسر الا القليل جدا ، وليست لها علاقة بالعلم الحديث ، مهما تكن مزاياها اللاهوتية ؛ كما أن

(١) السير وليام دامبير : تاريخ العلم

Sir William Dampier : A History of Science

(٢) مجلة « تايم » ، عدد ١٢ مارس ١٩٣٤ وأول ديسمبر ١٩٤١ . من الواجب

عدم الخلط بين هذا الاخصاب الكيموى والبحث وبين شئ آخر أقدم وأكثر شيوعا بكثير ، هو التلقيح الصناعى ، حيث تدخل الحيوانات المنوية للذكر بطريقة آلية فى الجهاز التناسلى للأنثى .

فى استطاعتنا أن نختار بدلا من ذلك التفسير العلمى الذى لم يكتمل بعد ،
والذى يرى أن الحياة قد انبثقت من غير الحى بوسائل طبيعية خالصة دون أى
نوع من التدخل الخارجى .

التطور قبل دارون

سوف ننتقل الآن الى استعراض لمختلف النظريات المتعلقة بمجرى الحياة .
هذه النظريات تتعلق بتفسير طريقة ظهور تلك المجموعة الهائلة من أشكال الحياة
الموجودة الآن . واذن فنحن الآن على أهبة التصدى لتلك المشكلة الشديدة
التعقيد ، ألا وهى مشكلة التطور ، ناظرين الى هذا اللفظ الأخير على أنه يعنى
عملية بيولوجية ، كما يعنى فى الوقت ذاته مقولة عامة تصف نواحي معينة
من عالم التجربة الذى نعيش فيه .

والواقع أن اسم تشارلس دارون يحتل من الأهمية فى أية مناقشة للتطور ،
ما يعرض الطالب دائما لخطر الاعتقاد بأن هذا العالم الكبير قد صاغ نظريته هذه
بجهوده الخاصة وحدها فى فراغ عقلى تام . ولكن الواقع أن فكرة المجرى التطورى
للحياة أقدم بكثير من دارون ، وأن الفكرة كانت شائعة فى الأوساط الثقافية فى
الوقت الذى بدأ فيه دراسة المشكلة . بل إن بعضا من أقدم المفكرين اليونانيين
لم يكتفوا بالاعتقاد بأن التغير هو الحقيقة النهائية فى الكون (ومنهم هرقليطس
مثلا) ، بل لقد نظروا الى مجرى الحياة على أنه عملية متدرجة يستعاض فيها عن
الأشكال الناقصة بأشكال أكثر منها كمالات (ومنهم أنبا دقليس مثلا) . وبحلول
عصر أرسطو ، ظهرت الفكرة القائلة أن الأكثر كمالاتا يمكن أن يتطور من الأقل
كمالاتا . وفى عصر النهضة بعثت من جديد الفكرة القائلة بإمكان وجود نوع
من النمو المتدرج ، على الرغم من أن الفلاسفة ، لا العلماء الرواد ، هم الذين أبقوا
شعلة فكرة التطور متوهجة ؛ فقد ألقى بيكن ، وديكارت و ليبنتس و « كانت »
أفكاراً كانت بمثابة الوقود فى هذه النار . وخلال ذلك كان العلماء يجمعون
ببطء تلك الوقائع التى زودت دارون وغيره من مفكرى القرن التاسع عشر ، فى
الوقت المناسب ، بأساس يكفى لجعل فرض التطور أكثر من مجرد العوبة فلسفية .

ومن الطريف أن نلاحظ أن كفة الجانب المعارض لفرض التطور ، فى الراى
العام العلمى ، كانت حتى وقت نشر نظرية دارون هى الراجحة . ولكن من حسن
الحظ أن بداية القرن التاسع عشر قد شهدت ظهور عدد من علماء البيولوجيا وعلماء
النبات يؤيدون فكرة النمو المتدرج بشكل من أشكالها ، مما أدى الى نشر فكرة
بين الأوساط العلمية — وإن لم تكن قد عرضت على سلطات الكنيسة بعد . فقد
كان ارازموس دارون Erasmus Darwin (١٧٣٨ — ١٨٠٢) ، وهو جد تشارلس
قد ذهب الى أن كل الحيوانات الحية نتجت مما أسماه « نسيجا حيا واحدا » ،

كما أيد بوفون Buffon الفرنسي فكرة قيام ظروف البيئة بادخال تعديل مباشر على الأشكال الحيوانية . (١)

نظرية لامارك : على أن الفضل لابد أن يرجع الى لامارك (١٧٤٤ - ١٨٢٩) في الاتيان بأول نظرية تطورية محدودة ومنطقية بحق. فقد كان يعتقد ، مثل «بوفون» ، بقدرة الظروف الخارجية على تعديل الكائن العضوى . ومن هذا الاعتقاد جاءت نظريته المشهورة « وراثه الصفات المكتسبة » . وأساس هذه النظرية هو أن التغير في البيئة يؤدي الى تعديل التركيب الجسمى للنوع . ولنستخدم المثال الكلاسيكى الذى أورده لامارك ، فنقول أن نظريته تذهب الى أن رقبة الزرافة الطويلة قد أتت من قيام أجيال متعاقبة من الزراف بمد رقابهم من أجل الوصول الى غذاء نباتى شحيح أو رقيق كان ينمو فى مكان أبعد مباشرة عن متناولهم . والمفروض أن هذا المد المستمر قد ادى الى تعديل فى الكائنات العضوية الفردية وهذه التعديلات (التى هى ضئيلة جدا فى أية حالة فردية) قد زادت بالوراثة .

وينبغى أن نلاحظ أن نظرية لامارك ، على ما تتسم به من طابع منطقى ومن معقولة فى نظر الانسان العادى ، ظلت مجرد فرض نظرى دون أية أدلة مباشرة تؤيدها . ومع ذلك فقد أوحى لعلماء البيولوجيا التالى باتجاهات مثمرة فى البحث للقيام بتلك الكمية الهائلة من الأعمال التفصيلية المرهقة التى كان لابد منها لكى يصبح من المستطاع صياغة أى فرض علمى حقيقى .

دارون والانتقاء الطبيعى

يرجع الى دارون الفضل الأعظم فى صياغة هذا الفرض علميا ، وبالتالى فى الجمع بين التيارين المتلازمين ، تيار البحث العلمى وتيار النظر الفلسفى . ولقد كان دارون ، فى مزاجه الطبيعى وفى تكوينه ، عالما طبيعيا بيولوجيا بالمعنى الصحيح . فقد كان مقتنعا ، حتى فى شبابه ، بأن هناك نمواً متدرجا لأنواع species جديدة فى الطبيعة ، مثلما أن هناك نمواً لفروع varieties جديدة فى الطبيعة وفى السلالات والحيوانية التى يرببها الانسان . وكان الرأى التقليدى هو أنه على الرغم من أن الفروع يمكن تعديلها بتربية السلالات أو بفضل ظروف البيئة ، فإن الأنواع المختلفة كانت ثابتة مثلما خلقت . لذلك أدت هذه الفكرة التى اقتنع بها دارون الى إثارة مشكلتين فى ذهنه : فقد كان عليه أولا أن يجد نوعا من التفسير المنطقى لما يقول به من ظهور للأنواع الجديدة ، وكان عليه ثانيا أن يجمع أدلة تزيد على ما كان موجودا من قبل ، لاثبات أن مثل هذا التعديل للأنواع « الثابتة » يحدث بالفعل . ومن حسن الحظ أنه اهتدى

(١) انظر « دامبير » ، المرجع المشار اليه من قبل . ولست أستطيع أن أقاوم التوصية بقراءة هذا الكتاب فى تاريخ العلم ، ولذلك نظراً الى معالجته لمشكلتنا الخاصة هنا ، وللمشكلات العلمية بوجه عام ، وخاصة فى صلتها بالفلسفة .

فى سن مبكرة الى طريقة ممكنة للتفسير ، بحيث ان مشكلته المزدوجة قد اختصرت الى نصفها . فعندما كان فى التاسعة والعشرين فقط من عمره ، توصل من خلال كتابات المفكر الاقتصادى الانجليزى « مالثوس Malthus » الى الفكرة التى كان يبحث عنها . وكانت النتيجة - كما وصفها بالفاظه هو - واحدة من تلك الفتوحات الفكرية الكبرى التى كانت لها أهميتها العظمى فى تاريخ العلم :

فى أكتوبر عام ١٨٣٨ ، تصادف أن قرأت على سبيل التسلية كتاب مالثوس فى السكان ، ولما كانت ملاحظتى الطويلة المستمرة لعادات الحيوانات والنباتات قد هيات ذهنى لتقدير أهمية الصراع من أجل الوجود ، وهو الصراع الذى يدور فى كل مكان ، فقد تبسّدت الى ذهنى على الفور أن من الممكن ، فى ظل هذه الظروف ، أن تحفظ التغيرات المواتية ويقضى على التغيرات غير المواتية ، فتكون نتيجة ذلك تكوين نوع جديد . وهنا أصبحت لدى نظرية أستطيع أن أبدا العمل بها . (١)

وهكذا اتخذ دارون من هذه الفكرة النيرة مرشدا ، وقضى بعد ذلك واحدا وعشرين عاما يجمع الأدلة البيولوجية لتأييد فرضه . وأخيراً ظهر فى عام ١٨٥٩ كتاب « أصل الأنواع The Origin of Species » ، وهو من أعظم المؤلفات اثارة للفكر . ففيه يعرض مجموعة هائلة من الأدلة بوضوح كبير ، ويدلل على الفرض الأساسى بطريقة مقنعة كل الاقناع ، بحيث ان كتابه هذا لا يمثل العرض الكلاسيكى لوجهة النظر التطورية فحسب ، بل انه يعد أيضا واحدا من أبرز الأمثلة التى توضح كيف يعمل العقل العلمى . وفور ظهور هذا الكتاب اقتنع عدد كبير من العلماء بأدلة دارون ، ولم تمض سنوات قلائل الا وكان فرض التطور قد حظى بقبول أغلبية الأذهان العلمية . ولكن من سوء الحظ ان ضمان القبول لهذه الفكرة خارج نطاق الأوساط العلمية كان أمرا أصعب بكثير . فقد كانت الكنيسة متحاملة بوجه خاص على هذه النظرية ، اذ أنها بدت لها مناقضة لتفسير الكتاب المقدس للخلق ، ومؤدية الى الخط من الانسان الى مستوى النوع الحيوانى . ولكن من حسن الحظ أن دارون ، الذى كان هو ذاته خجولا انطوائيا ، وجد له نصيرين قوين فى شخص هربرت سبنسر و توماس هكسلى . وكان الأخير بوجه خاص مجادلا رائعا ، أسمى نفسه « كلب حراسة دارون » . فقد تحمل بشجاعة رائعة ومقدرة ووضوح فى العرض ، العبء الأكبر للهجوم الموجه من جميع الجهات على كتاب دارون ، وقاد مرارا وتكرارا هجمات مضادة ناجحة على خصومه المقهورين . (٢)

عوامل ثلاثة فى الانتقاء الطبيعى : على الرغم من أنه قد ظهرت بعد دارون عدة كشوف علمية أدت الى ادخال تعديلات فى تفاصيل أعماله ، فان هذه الأعمال

(١) اقتبس هذا النص « دامبير » ،

(٢) دامبير ، المرجع السابق ،

تستحق الدراسة بوصفها أكثر من مجرد مرحلة تاريخية فى العلم . فقد كان دارون ، شأنه شأن أى عالم آخر ، يبحث عن وسيلة يستطيع بها تفسير الطريقة التى تحدث بها التغيرات فى الأنواع . ولما كان يعتقد أن لديه من الأدلة ما يجعله موقنا بأن مثل هذه التغيرات تحدث بالفعل ، فقد تركزت جهوده الأساسية فى بحث الوسيلة التى يتم بها هذا التغير . فلاحظ أن العملية الفعلية تنطوى على ثلاثة عوامل منفصلة : الصراع من أجل الوجود ، والتنوعات بين أفراد النوع الواحد ، ونقل هذه التنوعات عن طريق الوراثة . ومن الضرورى الى أقصى حد أن نفهم هذه العوامل الثلاثة :

١ - أن الصراع من أجل الوجود شيء يكاد يفسر نفسه بنفسه . فنظراً الى الحصب الهائل للطبيعة ، فإن عدد الكائنات العضوية التى تولد يزيد كثيراً على ما تتحمله البيئة الطبيعية . ويؤدى التنافس على الغذاء ، الناجم عن هذه الزيادة العددية ، بالإضافة الى خطر الأعداء الطبيعيين الذى يهدد أغلب أشكال الحياة الحيوانية ، الى جعل الحياة صراعاً مستمراً من أجل البقاء . ومن الواضح أن هذه مسألة حياة أو موت ؛ فالمنتصر يبقى ، والمهزوم يفنى . وليست هناك جائزة ثانية للمهزوم ، أو محكمة عليا يستأنف أمامها . بل أن الصراع مميت لا يرحم وهو يستمر طيلة حياة الفرد .

٢ - فى هذا الصراع الذى لا ينقطع ، يجد كثير من الأفراد ظروفاً مواتية لهم ، بينما تعاكس الظروف أفراد آخرين . ومصدر هذه المزايا والمضمار هو التنوعات أو الفوارق الفردية التى توجد داخل أى نوع . ولم يكن فى استطاعة دارون تقديم تفسير لهذه التنوعات ، غير أن وجودها كان حقيقة لا تقبل الجدل . (ولقد كان دارون يعتقد أن هذه التنوعات ضئيلة جداً ، وتلك نقطة حدث فيها تغير من أهم التغيرات التى أدخلت على النظرية بعد دارون .) ولكن ، أيا كان سبب هذه التغيرات ، فإنها تنفع الفرد المحظوظ من حيث أنها تعطيه مزيداً من السرعة أو القوة ، أو مخالب أو أنياباً أشد حدة ، أو ألواناً أفضل تحميه ، أو أية صفة جسمية أخرى تفيد فى بقاء الحيوان . ونتيجة ذلك هى أن احتمال بقاءه يزيد ، كما تزيد فرصته فى كسب المنافسة التى تدور من أجل الحصول على رفيقات فى الجنس . وهنا أيضاً نجد أن الفرد الذى يتميز بتنوعات غير ملائمة تعمل إعاقته ، قد لا يجد جوائز تعويضية فى هذا الصراع ، فيكون عليه إما أن يموت جوعاً ، وإما أن يلتهم وإما أن تظل حياته فى عقم لأنه لا يستطيع كسب رفيقة .

٣ - ومع ذلك فإن مجرد اكتساب فارق عقوى يفيد فى بقاء الفرد ، لا يكفى لتفسير تغيرات النوع . بل إن من الواضح أن هذه التنوعات ينبغى أن تكون قابلة للنقل عن طريق الوراثة ، ولولا ذلك لمادت ذريته الى المستوى العاды للنوع ، مهما كانت المزايا التى يتمتع بها الفرد نفسه ، ولكان معنى ذلك أن نعود من حيث بدأنا . فمن الواضح إذن أن فرض التطور بأسره يتوقف على

امكان أو عدم إمكان نقل هذه التنوعات عن طريق وسيلة الوراثة العادية . ومن حسن حظ هذا الفرض أن الملاحظة والتجربة قد أثبتتا أن نقل الفوارق المفيدة والضارة هو حقيقة واقعة . واذن فحتى لو كانت هذه الفوارق شديدة الضالة يكون واحد من أبوين قد اكتسبها بالميلاد . وهذا الفارق راجع الى نوعى كما كان دارون يعتقد ، فان النتيجة التراكمية لعدة أجيال من هذه التنوعات يمكن بسهولة أن تكون نوعا جديدا .

لامارك فى مقابل دارون : تشكل العوامل الثلاثة التى عرضناها ما يعرف باسم قانون أو مبدأ الانتقاء الطبيعى . وهناك أمران متعلقان بهذا المبدأ ينبغى تأكيدهما ، لا سيما وانهما مازلا صحيحين الى اليوم كما كانا عند نشر كتاب دارون عام ١٨٥٩ : أولهما هو الاختلاف بينه وبين نظرية لامارك ، التى يخلط الناس عادة بينهما وبين فرض دارون . ففى مقابل ما يقول به لامارك من وراثة للصفات المكتسبة - أى تلك الناتجة عن التدريب والاستجابات المتكررة بالتعود - يفترض دارون وراثة فوارق عفوية يتصادف أنها تنمى في بقاء الحيوان . وعلى ذلك فنحن لا نرث ما قد يكون آباؤنا قد اكتسبوه بالتهوين من عضلات أو مهارات ، ولكننا نستطيع أن نرث - ونرث بالفعل - فوارق فى التركيب الجسمى يكون واحد من أبوين قد اكتسبها بالميلاد ، وهذا الفارق راجع الى نوعى أو نظامى الخلايا التى لدينا ، وهى مسألة سنشرحها بعد قليل . والأمر الثانى الذى ينبغى ملاحظته فى مبدأ الانتقاء الطبيعى هو صفة « الطبيعى » . ففى مذهب دارون نجد تفسيراً كاملاً مفصلاً لتغيرات نوعية لا يفترض فيها أى نوع من التدخل الخارجى . فالعملية كلها قابلة للتفسير على الأسس الطبيعية الخالصة التى عرضناها الآن ، ولا ضرورة فيها لتدخل أية قوة خارجية أو « خارقة للطبيعة » .

وأغلب الظن أن هذا الاستغناء عن أى فاعل عاقل أو غائى فى عملية التطور ، كان هو العامل الأكبر فى إثارة المعارضة الأخلاقية والكنسية لكشوف دارون ؛ فقد بدا أن هذه الكشوف توحى بأن الله أقل ضرورة فى تدبير الأشياء مما كان يعتقد من قبل . ومع ذلك فمن المستحسن الانتظار حتى نعالج كل النتائج الضمنية لفرض التطور فى قسم مستقل سنورده فى هذا الفصل فيما بعد .

التطور بعد دارون

فى خلال الأعوام المائة التى انقضت منذ نشر كتاب دارون الهائل حدثت تغيرات متعددة فى تفاصيل النظرية التطورية ، على الرغم من أن خطوطها العامة ما زالت تعد دعائم أساسية للعلوم البيولوجية . ولقد كانت معظم هذه التغيرات ناتجة عن اتساع نطاق معرفتنا للعمليات الآلية للوراثة . والواقع أن من أفيد النتائج التى أسفر عنها نشر كتاب « أصل الأنواع » ، أنه أحدث زيادة كبيرة فى كمية البحوث التجريبية فى علم البيولوجيا . ولقد وصلت معرفتنا لقوانين الوراثة فى الوقت الحالى الى حد أصبحت معه المصطلحات الفنية ، من أمثال « الجين » (المورث) و « الكروموزوم » ، (الصبغية) ، والطفرة mutation

والسائد (١) dominant ، وما الى ذلك ، جزءا من الألفاظ التي يتداولها أى شخص مثقف . وليس من المستحسن ، فى كتاب من هذا النوع ، أن ندخل فى تفاصيل هذا الميدان الذى هو شاق وشائق فى آن واحد ، لاسيما وأنه توجد ، فى أية مكتبة جامعية ، كتب عديدة تعرض لآليات الوراثة بايجاز ووضوح . (١) ومع ذلك ، فمن الواجب - بغض النظر عن الصعوبات الفنية - أن نتحدث عن تغييرين جذريين أدخلتا على فرض التطور منذ صياغته الأصلية .

اكتشاف فيزمان : أول هذين الاكتشافين لا يمثل تعديلا على النظرية الداروينية ، بقدر ما يمثل امتدادا واثراء لها . وقد كان فيزمان Weismann هو الذى قام بالكشف العظيم الأهمية ، الذى اتضح منه أن للجسم نظامين منفصلين وشبه مستقلين للخلايا . فالجزء الأكبر من تكويننا العضوى المادى يتألف من خلايا جسمية somatic تتأثر بالاستعمال والتموين ، ومن ثم فهى مقر « الصفات المكتسبة » عند لامارك . أما النظام الثانى للخلايا فهو الخلايا الجرثومية germ-cells . هذه الخلايا تتصف بما يمكن تسميته بالخلود ؛ إذ أن الخلية الجرثومية تستمر من أول كائن بشرى (وربما من أول كائن عضوى حى) حتى تصل اليك - أعني الى قارىء هذه الصفحة . وهكذا فإن كل فرد يستمد أصله ، لا من الخلايا الجسمية القابلة للتعديل ، التى كانت لدى أبويه ، وإنما من الخلايا الجسمية الخالدة التى لم يكن أبواه الا حاملين أو ناقلين لها . وأهم الحقائق هى أن هذه الخلايا الجرثومية ، التى تختزنها الخلايا الجسمية أو تحملها ، تظل مستقلة تماما عن التغيرات التى تحدث فى النوع الآخر من الخلايا . وهكذا يبدو أن نظرية لامارك قد تركت بلا أساس من الوراثة تركز عليه ، ما دامت الوراثة تتوقف تماما على نقل الخلايا الجرثومية ، التى لا تتأثر الا بالتنوعات المستقلة التى تطرأ عليها .

ولقد وقع دارون فى نفس الخطأ الذى وقع فيه لامارك عندما افترض أن تغيرات النوع تأتى من تعديل فى الخلايا الجسمية . ولكن من حسن الحظ أن هذه

(١) يستخدم لفظ « السائد » للتعبير عن العامل الوراثى (الجين) المتحكم فى تحديد صفة معينة تظهر فى الوراثة ، فى مقابل لفظ « المتنحى أو المرتد recessive » الذى يعبر عن العامل الذى يختفى أثره فى الوراثة .
(المترجم)

(٢) منها مثلا كتاب « دوتور : الفلسفة عن طريق العلوم Dotterer's Philosophy by Way of the Sciences

وكتاب : « باتريك : مدخل الى الفلسفة Patrick : Introduction to Philosophy (طبعة منقحة) ، الفصلان العاشر والحادى عشر . والكتاب الأخير يفيد فى تخفيف غلواء الطلاب الذين قد يؤدى بهم ايمانهم بالمذهب الطبيعى الى الثقة المفرطة فى الأساليب الآلية .

المسألة لم تكن لها ، فى نظرية دارون ، نفس الأهمية الرئيسية التى كانت لها فى نظرية لامارك بأسرها . ومن هنا فإن كشف فيزمان لم يسفر إلا عن تحسين فى فرض دارون ، على حين أنه قد سدد ضربة قاتلة الى نظرية لامارك السابقة على هذا الفرض ، والواقع أن من أروع سمات الصيغة الأصلية لنظرية دارون ، أنها استطاعت أن تتحمل عددا كبيرا من التغيرات وتظل مع ذلك باقية . فكل ما فعلته الكشوف التالية هو تعديلها ، غير أن أساسيات الفرض الأصلى ظلت على ما هى عليه .

كشف الطفرات : أما الكشف الثانى فكان يمثل اختباراً لفرض دارون أقسى بكثير مما كان يمثل فيزمان . وفى عام ١٩٠٠ أتم العالم التجريبي الهولندى دى فريس De Vries بحثا بدا لفترة معينة أنه يهدد بهدم نظرية دارون من أساسها ، وهو أمر كان مصدر ابتهاج كبير لذلك العدد الكبير من خصوم نظرية التطور ، الذين كانوا لا يزالون محتفظين بنشاطهم فى ذلك الحين . ومع ذلك فقد أدخل مرة أخرى تعديل على الفرض الأصلى بحيث أصبح يتسع للمعلومات الجديدة ، وبذلك ضمن فسحة جديدة من العمر . فلقد رأينا من قبل أن التعبير الأصلى عن النظرية يفترض وراثية التنوعات التى تفيد فى البقاء ؛ وكان المعتقد أن هذه تنوعات ضئيلة تحدث بطريقة عفوية . ولكن دى فريس اكتشف فى سلسلة مشهورة من التجارب التى أجراها على نبات « زهرة الربيع المسائية Evening Primrose » ، أنه تحدث أحيانا تغيرات تبلغ من الضخامة حداً تكون معه نمطا جديدا كل الجدة . وفضلا عن ذلك فإن بعضاً من هذه الزهورات تتكاثر . وقد أطلق على هذه التغيرات الكبرى اسم « الطفرات mutations » ، تمييزاً لها من التنوعات الضئيلة التى افترضها معظم الباحثين السابقين عليه . وهكذا فإن من الممكن أن يظهر فجأة ، ودفعة واحدة ، تنوع جديد ، بل ربما نوع جديد ، بدلا من أن يظهر نتيجة تراكم تدريجى لتنوعات ضئيلة . ولقد كان أنصار نظرية التطور ، قبل هذا الكشف الهام ، يجدون لزماً عليهم أن يفترضوا انقضاء مدد زمنية هائلة لتعليل ظهور ألوف الأنواع المختلفة التى توجد الآن على سطح الأرض . ولكن يبدو أن الحاجة الى افتراض مثل هذه الفترات الزمنية التطورية الهائلة قد زالت بفضل « زهرة الربيع » المتواضعة وعاداتها التناسلية غير المنتظمة . وهكذا فإن النتيجة الكاملة لكشف الطفرات هذا لم تكن اضعاف فرض دارون ، بل كانت هى جعله أكثر منطقية وأقرب الى التصديق .

والواقع أنه لم تكن هناك صعوبة كبيرة فى ادماج هذا الكشف الجديد فى النظرية الأصلية . ذلك لأن الطفرات ما ان تحدث (ولم يكن دى فريس يقل جهلا بأسبابها الدقيقة عما كان دارون بالنسبة الى « تنوعاته ») حتى يسير بقاؤها أو عدم بقائها تبعا لمبادئ الانتقاء الطبيعى ، التى ناقشناها من قبل . ولقد ظهرت منذ عام ١٩٠٠ أدلة كثيرة فى علم الحفريات تؤيد كشف دى فريس .

الحجج المؤيدة للتطور

على الرغم من أن النظرية العامة للتطور أصبحت تقبل الآن بوصفها أساس العلم البيولوجي الحديث ، فإنها لم تلق بعد قبولا تاما خارج الدوائر العلمية . أما بالنسبة الى أرقى الناس ثقافة ، فإن الخلاف الذي كان مهندما من قبل ، حول « التقابل بين التطور والكتاب المقدس » يبدو اليوم وكأنه كاد يصبح مسألة تاريخية بحتة ، شأنه شأن المعركة الماثلة التي نشبت بين النظام الشمسي المرتكز حول الشمس ، وبين النظام الشمسي المرتكز حول الأرض ، الذي كان يستند الى تأييد الكتاب المقدس . ومع ذلك فإن ما يدفعنا الى تلخيص الحجج التي يأتى بها كل من أنصار نظرية الخلق ونظرية التطور ليس هو الأهمية التاريخية للنزاع بينهما فحسب . ذلك لأن القيام بهذا التلخيص هو أفضل وسيلة لادراك النتائج الفلسفية لكل رأى ، وهذه النتائج هي ما يهمنا بوجه خاص .

وسوف نفرق ، فى العرض الذى سنقدمه لحجج كل جانب ، بين الحجج العلمية ، والحجج « الأخلاقية » - على أن يفهم كل لفظ من هذين بأوسع معانيه . وكما هو متوقع ، فإن القائل بنظرية التطور يبدى اهتماما أعظم بالأدلة العلمية ، على حين أن القائل بنظرية الخلق يركز فى حججه أساسا على وجهة النظر الأخلاقية . غير أن لكل منهما حججا تنتمى الى المجالين معا . ومن الواجب أن نوازن بين كل واحدة وبين مقابلتها . وسيكون الأقرب الى المنطق أن نبدأ بوجهة نظر المذهب التطورى ؛ إذ أن دعائمه هم الذين كان عليهم - تقليديا - أن يأتوا بالبينة على ما يدعون .

الحجج السبع الرئيسية : ترتد الحجج العلمية المؤيدة للموقف التطورى العام الى ست حجج أو نحوها . (١)

(١) أقوى الحجج تأثيراً فى نظر كثير من الأذهان هي الحجة المستمدة من علم الحفريات paleontology . ذلك لأن بقايا الحفريات تشكل ما يكاد يكون سلسلة كاملة من الأشكال التى تؤدى من نمط من الكائنات العضوية الى نمط آخر مختلف عنه كل الاختلاف . فى هذه السلسلة من الحفريات يكون الفارق

(١) على الرغم من أن هذه السلسلة من الحجج قد أصبحت مشاعا ، وكثيراً ما تظهر فى صورة مقارنة جدا للصورة التى تقدمها ها. هنا ، فاني أعتقد أن أفضل عرض لها هو ذلك الذى جاء فى كتاب « دو ترر » المشار اليه من قبل ، وأود أن أنتهز هذه الفرصة لأعترف بما أدين به لذلك الكتاب من فضل .

بين أفراد السلسلة عادة ضئيلا الى حد يكاد الاعتقاد بوجود نمو تدريجي يصبح معه أمراً لا مفر منه . ومن أشكال الحفريات المشهورة بوجه خاص ، تلك التي توضح التدرج من الفرس القديم الصغير *eohippus* أو ما يسمى « بحصان الفجر *dawn horse* » حتى الحصان كما نعرفه الآن . ولو قدر لك أن تلاحظ هذه السلسلة في متحف ، لكأنت هذه الملاحظة أشبه بمشاهد فيلم سينمائي يصور تفتح زهرة : فالهيكل الصغير ينمو تدريجيا بقفزات واضحة ، وعدد أصابع الأرجل يتناقص ويكون بالتدريج حافرا ، الخ .

(٢) والحجة المستمدة من علم الأجنة *embryology* تؤثر بدورها تأثيرا متساويا في أذهان الكثيرين . وتدل هذه الحجة على أننا كلما رجعنا القهقري في نمو الجنين ، كان التشابه أعظم بين تلك الأنواع التي يعتقد القائل بالتطور أنها مرتبطة . ولنتأمل المثل الكلاسيكي في هذا الصدد : فأجنة البشر والقرد شبه البشرية أقوى تشابها بكثير في الشهر الثالث من الحمل منها في الشهر الأخير . وثانيا فان الجنين يمر بمراحل في النمو تناظر بوجه عام تلك التي تعتقد النظرية التطورية أن النوع قد مر بها . ففي حالة البشر ، نجد أن أبرز هذه المراحل الجنينية هي ظهور فتحات خيشومية ، وذيل ، وأضلاع أكثر من تلك التي لدى البالغ سوى . هذه المراحل يمر بها الجنين عادة بسرعة كبيرة ، ومع ذلك فقد عرفت حالات استمرت فيها هذه المراحل الى ما بعد الولادة ، كما يحدث عندما يولد طفل بعدد من الفقارات الزائدة يكفي لتكوين ذيل متميز . هذه السلسلة من « الذكريات القديمة » تسمى بالمراجعة *recapitulation* ، اذ يبدو فيها أن نمو النوع يمر بما يشبه العرض السريع المجل .

(٣) وهناك أدلة وثيقة الصلة بالحجة المستمدة من علم الأجنة ، هي تلك التي تستمد من علم التشريح المقارن *comparative anatomy* . هذه الحجة تشير الى أن التجربة تعلمنا ان التشابه المادي يعنى عادة وجود أصل مشترك - بحيث اننا عندما نجد شخصين متشابهين جدا ، فاننا نفترض وجود قرابة بينهما . وعلى ذلك فعندما نكتشف أوجه شبه قوية في التركيب أو الوظيفة بين أنواع مختلفة (كالبشر والقروود مثلا) ، فمن المنطقي أن نشتبها في وجود أصل مشترك .

(٤) ولقد كشف تحليل دم أنواع متعددة وجود أوجه تشابه أقوى بين الأنواع التي يقول التطوريون (على أساس أدلة أخرى) بوجود صلة وثيقة بينها ، وبين تلك التي يعتقد أنها متباعدة الصلة . وأفضل مثال لذلك هو البشر والقروود مرة أخرى ؛ اذ أن التحليلات تدل على أن الصلة بين دم هذين النوعين أقوى من الصلة بين دم أي منهما وبين دم أي نوع آخر .

(٥) أما الحجة المتعلقة بالأعضاء المتخلفة *vestigial organs* فهي حجة مألوفة لنا جميعا . تؤكد أن الكائنات العضوية البالغة ذاتها يمكن أن تكون لها آثار تشريحية متخلفة ، كالزائدة الدودية ، التي ليست لها فائدة ، بل

قد تكون مصدر ضرر . فليس في وسع الفرض المرتكز على فكرة الخلق ان يقدم تعليلا لهذه الاعضاء المتخلفة ، أما النظرية التطورية فتقول انها مخلفات من مخلوق قديم من الجلود الاولين ، كان لها نفع لديه .

(٦) وهناك طلاب كثيرون يتأثرون خاصة بالحجة المستمدة من التوزيع الجغرافي وهي الحجة القائلة ان تلك الجزر أو كتل اليابس التي يعتقد علم الجيولوجيا انها ظلت معزولة أطول فترة ممكنة (كاستراليا وجزر «جالاباجوس» Galapagos ، مثلا) يوجد فيها عادة أكبر عدد من الأنواع النادرة أو «الساذة» . وهذا ما ينبغي توقعه ، حسب الفرض التطوري ، ما دام من الضروري ان تكون تلك البقاع التي انفصلت عن بقية العالم منذ أقدم عهد ممكن هي التي أتيح لها أكبر قدر من الوقت لظهور أنواع تختلف عن تلك التي توجد في البقاع الأخرى .

(٧) وأخيراً فهناك حجة مستمدة من التجربة المرسومة أو المدبرة controlled experiment فتربية السلالات النباتية والحيوانية تقدم أوضح الأمثلة كالتجارب المشهورة التي قام بها لوثر بيربانك (١) Luther Burbank ولقد أشرنا من قبل الى أعمال مماثلة قام بها دى فريس ، طبقت فيها ضوابط دقيقة من أجل احداث تغير ملحوظ في النوع .

ويعترف نصير نظرية التطور عادة بأن أية حجة من هذه الحجج ، اذا ما نظر اليها في ذاتها ، لا يمكن أن تكون مقنعة اقناعاً تاماً ، ولكنه يعتقد انها اذا ما أخذت سوياً ودعمت بعضها البعض ، كان لتجمعها تأثير لا يقاوم . وبالاختصار فإن هذه النقاط السبع تنطوي ، في نظر المدافع عن هذه النظرية ، على مجموعة من القواعد الملاحظة التي يفسرها فرضه على نحو أفضل بكثير مما يفسرها الفرض القائل بالخلق . ولما كان فرضه هذا يؤدي الى تكامل وتفسير أفضل للوقائع ، فمن الواجب اذن الأخذ به ورفض الفرض المضاد .

الحجج العلمية عند القائلين بنظرية الخلق

يمكن القول ان الحجج العلمية لنظرية الخلق سلبية الى حد بعيد ، من حيث انها تشكل هجوماً على موقف نظرية التطور ، أكثر مما تشكل وجهة نظر ايجابية . (٢)

(١) لوثر بيربانك (١٨٤٩ - ١٩٢٤) ، باحث أمريكي اشهر بتربية سلالات جديدة وخاصة من النباتات ، مثل « بطاطس بيربانك » وغيره . (المترجم)
(٢) هذه الحجج السلبية مستمدة جزئياً من كتاب : كونجر : منهج دراسي في الفلسفة Conger : A Course in Philosophy

(١) فهي أولا تذهب الى أن هناك ثغرات خطيرة في السلسلة التطورية المزعومة ، ولا سيما بين الانسان والحيوان من جهة ، وبين المركبات الكيميائية والكائنات العضوية من جهة أخرى . وهذا الفاصل الأخير واضح بصورة خاصة ، ولم يحدث تقدم ملحوظ نحو سد الثغرة بينهما .

(٢) والأدلة المباشرة على التطور قليلة جدا - ان كانت هناك أدلة على الإطلاق . والمقصود بالأدلة المباشرة ، الأمثلة الملاحظة لحدوث تعديل فعلي . واذن فينبغي أن تظل النظرية بأسرها دون اثبات ، بل تظل غير قابلة للاثبات ما لم تتم ملاحظات كهذه .

(٣) ولا يستطيع من يدافع عن نظرية التطور أن يقدم تفسيراً مرضياً لأصل الحياة ؛ اذ أن حججه كلها تفترض أن الحياة موجودة من قبل ، وهو بالطبع هروب من مسألة عظيمة الأهمية .

(٤) ويذهب القائل بنظرية الخلق أخيراً الى أن النظرية التطورية تمثل تبسيطاً مفرطاً لوقائع هي في ذاتها شديدة التعقيد . فالكلمة « يتطور » مثلاً تستخدم بحيث تدل على عوامل كثيرة ، وما هي في الواقع الا قناع يخفي جهلنا بالوسيلة التي كان يمكن أن يحدث بها هذا النمو المتدرج بالفعل .

ورداً على ذلك ، يعترف القائل بنظرية التطور بوجود ثغرات حقيقية بالفعل في كثير من سلاسل النمو المتدرج ، ولكنه يشير الى أن استمرار التقدم العلمي يؤدي الى سد هذه الثغرات بالتدريج . وعلى أية حال ، فمن المؤكد أنها أقل اتساعاً مما كانت من قبل . وهو أيضاً يعترف بالجهل فيما يتعلق بأصل الحياة ، ولكنه يذهب الى أن الاعتراف بالنزاهة بالجهل أفضل الى حد لامتناه من النعيل الحيايى الساذج - ولا نقول الخرافى - الذى يفترضه كثير من القائلين بنظرية الخلق لأصول الأشياء . وفضلاً عن ذلك فإن الافتقار الى أدلة ملاحظة مباشرة على التطور ليس أخطر في هذه الحالة مما هو في حالة بناء فرضى آخر هائل ، هو المذهب الذرى للفيزياء الحديثة . فكلتا النظريتين تمثل أفضل محاولة للقيام بما ينبغى على كل فرض علمى أن يقوم به : أعنى تفسير كل الوقائع المتعلقة بالموضوع بأبسط الطرق الممكنة وأكثرها فعالية وأقربها الى المنطق . وأخيراً فإذا كان الأساس اللازم للبت في هذا الموضوع هو الأدلة الملاحظة المباشرة ، فهل فى استطاعة القائل بنظرية الخلق أن يضرب لنا مثلاً لحالة لاحظ فيها أى شخص خلق من نوع جديد ؟

الحجج الأخلاقية

من الأفضل ، عند استعراض الحجج الأخلاقية التى يتقدم بها كل من الطرفين ، أن ندع القائل بنظرية الخلق يتحدث أولاً ؛ اذ أن معظم عتاده الثقيل مستمد من المجال الأخلاقى .

(١) مازال كثير من القائلين بنظرية الخلق يشعرون بالقلق لأن التفسير الدارويني لأصل الأنواع لا يتماشى مع تفسير الانجيل ، وإن كانت هذه الحجة قد أصبحت اليوم أكثر تردداً على الألسن مما كانت عليه من قبل .

(٢) كذلك فإن الصورة التطورية ، التي تشمل الإنسان ، تنطوي على الخط من الجنس البشري . فلم يعد الإنسان يبدو آخر مخلوقات الله (وأثرها لديه) ، وإنما أصبح مجرد نوع حيواني آخر .

(٣) كذلك فإن نظرية التطور ، كما قلنا من قبل ، تبدو وكأنها تلغى الحاجة إلى غاية أو إرادة خلاقة في الكون ، بما تقدمه من تفسير طبيعي يبحث للظواهر البيولوجية . بل إن النظرية بأسرها إنما هي محاولة أخرى للقضاء على العنصر فوق الطبيعي في تفكير الإنسان .

(٤) وليس في استطاعة فرض التطور أن يقدم إلينا صورة لبداية مرسومة أو غاية مرغوب فيها للحياة على الأرض . ذلك لأن العلوم المختلفة يبدو أنها توحي بأن أرضنا ستتنجذب في وقت ما ، إلى الشمس نتيجة لفقدانها قدرتها على الاندفاع المستقل ، أو ستفقد حرارتها نتيجة لبرودة الشمس تدريجياً ، أو ربما صادفت كارثة من التصادم مع جرم فلكي آخر . فإذا كانت هذه هي الصورة الصحيحة لمصير الإنسان ، فعندئذ يكون الإنسان عقيماً تماماً ، وكذلك الحال في مثله العليا .

(٥) وأخيراً فإن نظرية التطور ، بما تفترض من تطور. لمثلنا العليا مع تطور تركيبنا الجسمي ، تقترح أصلاً طبيعياً بحثاً لوجود الإنسان الأخلاقي . وهنا أيضاً يستبعد ما فوق الطبيعي ، ويقترح علينا تفسير مادي آلي لطبيعة الإنسان الروحية .

التطوري يرد : أما التطوري ، فلديه بدوره بعض العتاد الأخلاقي ، الذي صنع الجزء الأكبر منه لفرض صريح هو الرد على الاعتراض القائل بنظرية الخلق. (١) فهو عادة يعترف صراحة بالتعارض بين التفسير الدارويني وبين التفسير الوارد في سفر التكوين ، ولكنه يشير إلى أن نفس الاعتراض قد أثر في وجه النظام الكوبرنيقي في الفلك عندما صيغ لأول مرة في القرن السادس عشر . وكما أمكن التخلي عن المعلومات الفلكية الواردة في الكتاب المقدس دون مساس بسلطته الروحية ، فمن المؤكد كذلك التخلي عن المعلومات البيولوجية الواردة فيه دون انقاص من قدرته الأخلاقية .

(٢) كذلك لا يرى القائل بالتطور أى حط من قدرنا اذا كنا قد ارتفعنا من أشكال دنيا الحياة . ذلك لأن موضوع فخرنا ليس ما أتينا منه ، بل ما تحولنا اليه .

(٣) والتفسير الطبيعى لأصلنا لا يؤدي بالضرورة الى حذف فكرة الله من الصورة ، حتى بوصفه خالقا ؛ ذلك لأن من الممكن النظر الى التطور - أو بتعبير أدق ، الى الانتقاء الطبيعى - على أنه هو الوسيلة التى تتحقق بها « الغاية الالهية » . وهذا أمر وجد تقديرا لدى كثير من المثاليين والمفكرين الدينيين المحدثين ، فتراهم ينظرون الى العملية التطورية بأسرها على أنها هي « الاستراتيجية الكبرى » التى حقق بها الذهن الشامل ذاته فى العالم المادى .

(٤) ويعترف القائل بالتطور بجهله بالأصول (كما رأينا من قبل) ، ويرفض الاعتراف بأن لفرضه أية صلة بموضوع غاية الحياة أو هدفها ، أو أية مسئولية عنه . غير أنه يعتقد أن رأيه يجعل من الحياة والتاريخ البشرى مغامرة مليئة بالتحدى ، وهو ما لا يؤدي اليه القول بوجود مصير مقدر مقدما .

التطور ومشكلة الشر : توجد لدى المدافع عن نظرية التطور حجة اخلاقية كبرى خاصة به ، بالاضافة الى هذه الردود . هذه الحجة تتعلق بمشكلة الشر ، وهى مشكلة ستظل برأسها فى كثير من الفصول التى سترد فيما بعد . وقد قدم « دوترر » عرضا موجزا واضحا للموقف كما يراه انصار التطور (وقد استخدم دوترر للتعبير عن التطورية لفظ « التحولية transformism ») ، فقال :

على أن أخطر اعتراض يوجه الى الفرض القائل بالخلق الخاص ، هو ذلك الذى ينجم عن التفكير فى وجود الشر فى العالم . فإى تحليل يستطيع فرض الخلق أن يقدمه لأصل جرائم الأمراض بوجه خاص ؟ أنستطيع حقا أن نفترض أن الله قد تعمد خلق الكائنات العضوية الجرثومية التى تسبب الالتهاب الرئوى وشلل الأطفال ، والطاعون الدملى ، والتهاب السحايا المخية الشوكية ، وسائر الأمراض اللعينة المخيفة التى تفتك بزهرة الجنس البشرى ؟

فاذا ما قلنا ، محاولين تجنب الصعوبة الناجمة عن وجود هذه الأنواع الكثيرة من البكتيريا المسببة للأمراض ، أن هذه البكتيريا لم تكن فى الأصل مسببة للمرض ، لكان ذلك اعتراف منا بقابلية الأنواع للتعديل على نحو جذرى ، ولكننا بذلك نقبل من حيث المبدأ وجهة النظر التحولية ؛ ذلك لأننا اذا كنا نعترف بأن الأنواع المؤذية قد ظهرت من أصل طبيعى ، فكيف نستطيع أن ننكر أن الأنواع الأخرى ربما كانت قد ظهرت على نفس النحو ؟ (١)

(١) دوترر : المرجع المشار اليه من قبل .

• ولا بد أن يكون القارىء قد أدرك أن الخلاف بين القائل بنظرية الخلق والقائل بنظرية التطور يرتد الى صراع بين النزعة الطبيعية والنزعة فوق الطبيعية . فالفيلسوف المؤمن بالمذهب الطبيعي ينظر الى الفرض الداروينى - عن حق تماما - على أنه واحد من أقوى أسلحته ؛ اذ أن هذه النظرية هي التي أسهمت بالدور الأكبر فى اتاحة امتداد التفكير الطبيعي الى الميادين البيولوجية والنفسية والاجتماعية . أما القائل بنظرية الخلق فلا بد أن يكون من المؤمنين بالنزعة فوق الطبيعية ؛ اذ أن نفس مفهوم الخلق الخاص يقتضى فاعلا أو قدرة خارجية (أى فوق الطبيعية) من نوع ما . ولو نظرنا الى المسألة من خلال النزاع بين مختلف المدارس الفلسفية ، لوجدنا أن التأثير العام للمذهب التطورى كان دعم المذهب الطبيعي الى حد بعيد . وعلى العكس من ذلك ، فربما كان المذهب التطورى هو أقوى عامل منفرد أرغم النزعة فوق الطبيعية على الوقوف موقف الدفاع ، بل ان المثالى نفسه قد وجد لزاما عليه ، فى كثير من الأحيان ، أن يعدل تفكيره على نحو يتسع معه للنظرية الجديدة ونتائجها الضمنية .

صراع بين المذهب الآلى والمذهب الحيوى

• بعد أن أسفرت الحرب بين مذهب الخلق ومذهب التطور عن انتصار الأخير الى حد بعيد فى وقتنا الحالى ، وذلك من وجهة النظر العلمية على الأقل ، فإن الجدل بين أنصار المذهب الآلى وأنصار المذهب الحيوى قد أصبح أشد ميادين الخلاف حيوية فى ذلك المجال الغامض المسمى « بفلسفة العلوم البيولوجية » . ويبدو أن كل جيل يتعين عليه أن يقاتل فى ميدان جديد : ففي الوقت الحالى أصبح الميدان الرئيسى للمعركة هو ذلك الفرع من الميدان البيولوجى ، المسمى « بعلم النفس » . ومع ذلك فالأفضل أن نبدا بدراسة الجدل بين المذهبين الآلى والحيوى فى علاقته بميدان البيولوجيا بوجه عام .

عرض موجز للموقفين : يدل لفظ المذهب الآلى قى البيولوجيا على ما يعنيه هذا اللفظ بالضبط : فهو محاولة للامتداد بالنظرية الآلية الى الكون بحيث تشمل الكائنات الحية . ويرى هذا المذهب باختصار أن من الممكن تقديم تفسير كامل للكائن العضوى على أساس المبادئ الآلية - أى عن طريق القوانين التى تسرى على المادة فى حركتها . ولو شئنا استخدام تعبير أدق وأقرب الى الروح العلمية ، لقلنا ان المذهب الآلى البيولوجى يرى أن الكائن العضوى نظام فيزيائى كيموى ، يمكن تحليل سلوكه الى تلك الأنواع من التفاعلات التى تدرس فى معامل الفيزياء والكيمياء . وهكذا فإن القائل بالمذهب الآلى لا يعترف بوجود فارق هام بين العالمين العضوى وغير العضوى : فالسلوك على المستوى العضوى لا يمثل الا صورة أشد تعقيدا بكثير ، من تلك التفاعلات التى تتميز سلوك المادة غير العضوية . وينكر المذهب الآلى أن يكون أى عامل أو مبدأ غير فيزيائى قد ظهر فى الطبيعة مقترنا بظهور الحياة . وهكذا تصبح البيولوجيا مجرد امتداد للفيزياء والكيمياء فى

مجال يتضمن ظواهر أعقد من تلك التي يدرسها العلمان الآخران عادة . ومع ذلك ، فلما كان ميدان البيولوجيا متصلا بميداني هذين العلمين الأقدم منه عهدا ، فانه لا يحتاج الى مبادئ جديدة أو مفاهيم أساسية جديدة كل الجدة .

أما المذهب الحيوي فيعتقد أن الظواهر العضوية لا يمكن تحليلها تحليليا كافيا على أساس معرفتنا الحالية للفيزياء والكيمياء ، ولا على أساس أية معرفة مقبلة شاملة لقوانينهما . فصاحب هذا المذهب يرى أن ظهور الحياة في الكون قد أدى الى ادخال عامل أو مبدأ جديد أصيل في الطبيعة . وهو يرى ، فضلا عن ذلك ان هذا المبدأ « حيوي » غير آلي وغير مادي وغير كيميوي . وهكذا فان المذهب الحيوي هو في أساسه المذهب القائل ان ظواهر الحياة فريدة في نوعها - انها فئة لا نظير لها - ومن ثم فهي تختلف أساسا عن الظواهر الفيزيائية الكيميائية . فصاحب هذا المذهب يجد في الكائنات العضوية الحياة شيئا جديدا ومختلفا كل الاختلاف عما يمكن كشفه في أى مجال آخر من مجالات النظام الطبيعي - أعني شيئا لا يمكن تحليله على أساس مجرد زيادة تعقد أو تعدد العوامل الموجودة من قبل . هذه الاضافة الجديدة المفترضة الى الطبيعة تكاد تكون مما يستحيل تعريفه ، ما دامت (كما قلنا الآن) فريدة في نوعها ؛ والشئ الذي يكون منفردا تماما يستحيل تعريفه ، اذ أن كل تعريف ينبغي أن يكون بالنسبة الى شئ آخر داخلا في نطاق تجربتنا . وقد أطلق مختلف أنصار المذهب الحيوي على هذا العامل غير القابل للتعريف أسماء متباينة ، « كالقوة الحيوية » أو « قوة الحياة » أو « الكمال entelechy » أو « الدفعة الحيوية élan vital » أو العامل شبه النفسي psychoid ، وغيرها . وحاول آخرون وصف طبيعته المفترضة على أساس الاختلافات التي تفرق بين النشاط العضوي والنشاط غير العضوي ، غير أن هذا العامل قد ظهر آخر الأمر غامضا غير قابل للوصف .

حجج كل من الجانبين

لكل من جانبي النزاع حججه القوية . وسوف نستمع الى صاحب المذهب الآلي في البداية ؛ اذ أن المذهب الحيوي انما هو الى حد بعيد نقد لما ينطوي عليه الموقف الآلي من تبسيطات أو نواقص (حقيقية مزعومة) .

(١) - حجج المذهب الآلي : (أ) يشير صاحب المذهب الآلي أولا الى أن وجهة النظر العامة للعلم ، وكذلك منهجه العام ، تتسم بأنها آلية . ومما له دلالة الخاصة أن أشد العلوم دقة ، أعنى أقرب العلوم الى المثل الأعلى لكل نشاط علمي ، هي الفيزياء والكيمياء . وهذان العلمان يقومان على أساس من العلية الآلية . فضلا عن ذلك فإن العلم كلما ازداد دقة ، ازداد اقترابا من الطابع الآلي . وهكذا يكون لنا الحق في أن نفترض أن العلوم البيولوجية كلما ازدادت دقة ، أصبحت تفسيراتها أقرب الى الطابع الآلي .

(ب) وهناك علاقات عامة معينة بين البيولوجيا وبين العلوم الأخرى تشير الى ضرورة تفسير العمليات الحيوية تفسيراً آلياً . ومثال ذلك أن كل الكائنات العضوية تخضع لقوانين المادة ومبدأ « بقاء الطاقة » . وربما كان الأهم من ذلك أن كثيراً من التركيبات والعمليات الحيوية الخاصة يمكن ارجاعها الى تركيبات وعمليات آلية أو كيميوية . ولعل أفضل مثال لذلك ، التحليل الكيموي للخلايا ، الذي يرجعها الى أجزاء مكونة لها كالبروتينات والببتونات وما شابهها ؛ وهذه بدورها ترد الى تجمعات شديدة التعقيد من الهيدروجين والنيتروجين والكربون وغيره .

(ج) وهناك حقيقة تدعم موقف صاحب المذهب الآلي بقوة ، هي أنه كان هناك اتساع مطرد ، من الوجهة التاريخية ، في تطبيق التفسير الآلي على العمليات البيولوجية ، وضمنها تلك التي كان يعتقد من قبل أنها بمأى عن مثل هذا التفسير ، كالاستجابة للمنبهات مثلاً . وعلى الرغم من وجوب الاعتراف بأن هناك عمليات عضوية متعددة لم تخضع بعد للتفسير الآلي ، فإن هناك احتمالاً (بل ترجيحاً في نظر البعض) في أن تخضع هذه بمضى الوقت لتلك الطريقة في التفسير . وكما أحسن بعضهم التعبير عن هذه الفكرة ، فإن صاحب المذهب الآلي هو انسان لديه ايمان معين – أعني ايماناً بالمناهج الآلية . فهل يستطيع أحد أن ينكر عليه حقه في هذا الايمان ، بعد ما توصل الى تحقيقه الآن من انجازات ؟

(د) ويستفيد القائل بالمذهب الآلي كثيراً من الكشف التي تم التوصل اليها ، في ميدان انتاج تركيبات صناعية تحاكي الكائنات العضوية بنجاح . وهناك أمثلة أقوى من هذه تأثيراً في أذهان معظم الطلاب ، وهي حالات الاختصاص الصناعي التي ذكرت في هذا الفصل من قبل ، والتي أمكن فيها الاستغناء عن الحيوانات المنوية للذكر بطرق آلية أو كيميوية . والواقع أن كثيراً من الأذهان ترى في هذه المحاكاة للأشكال أو العمليات الحية ، حتى مع كونها قليلة العدد ، أقوى حجة ممكنة تؤيد المذهب الآلي فتراهم يتساءلون : اذا كنا قد استطعنا أن نفعل كل هذا الآن عن طريق محاكاة العمليات الحيوية ، فما الذي يمكن أن يحمله المستقبل في طياته من الاحتمالات ؟

(٢) – حجج المذهب الحيوي : غير أن لصاحب المذهب الحيوي بدوره حججه القوية التي تؤدي واحدة أو اثنتان منها الى هدم بعض النقاط التي يقول بها صاحب المذهب الآلي أو اضعافها ، على الأقل ، الى حد خطير . (أ) فالمذهب الحيوي يرى أولاً أن المفاهيم الفيزيائية والكيميوية لا تكفي بذاتها لتفسير ظواهر معقدة كالكائنات العضوية الحية . فهناك ثغرة هائلة تفصل بين السلوك الآلي (كسلوك جسم يهوى مثلاً) وبين السلوك البشري (كاجراء عملية جراحية دقيقة مثلاً) – وهذه الهوة تبلغ من الاتساع حداً يستحيل معه ارجاعها الى مجرد فروق في الكم . ويواصل نصير المذهب الحيوي كلامه قائلاً ان من المستحيل

أن تكون أية إضافة لعوامل أو أي تعديد للتجمعات الممكنة ، كافيا للجمع بين مجموعتي السلوك هاتين . بل انه حتى اذا أمكن ارجاع الفرق الى ازدياد في التعقيد فان التعليل الآلى يظل مع ذلك غير كاف . فلا بد أن يبلغ تنظيم المادة (أي التركيبات) الذي يحتاج اليه المذهب المادى فى تفسيره ، حدا من التعقيد يجعله شيئا خياليا مبالغا فيه - بل شيئا لا يمكن تصوره .

(ب) ويلاحظ ثانيا أن ظاهرة « الحياة » تنطوى على عدة عمليات ، كالتنفس والتعويض الذاتى ، وهى عمليات لا يمكن تفسيرها الا غائيا - أى على أساس هدف أو غاية من نوع ما . ومن الواضح أن الآلية والغائية مفهومان متعارضان ؛ فالفرض الآلى يفسر كل شىء على أساس العلل الفاعلية (أى الحوادث السابقة) ، على حين أن الغائية تفترض علة غائية - أى هدفا أو نتيجة مرسومة . وفيما يتعلق بالتركيبات العضوية ، يبدو هذا الهدف « معياراً » أو شكلا نموذجيا يتميز به كل نوع ، ويسعى كل فرد فى النوع الى تحقيقه . وهذا يصدق أيضا على العمليات الحيوية أو الوظائف الجسمية : فلكل جزء من الكائن العضوى ، بل للكائن العضوى فى مجموعه « معيار » وظيفى يتجه سلوكه الى تحقيقه .

(ج) وربما كانت أشمل حجج المذهب الحيوى هى فى الوقت ذاته نفس الحجة التى يجد صاحب المذهب الآلى أكبر قدر من الصعوبة فى الرد عليها بطريقة مرضية . تلك هى الحقيقة القائلة ان الكائن العضوى هو كلى منظم يسلك بطرق لا تسلك بها أية آلة أو نظام آلى . فكل سلوك عضوى يمثل عملية تكيف يحاول بها الكائن العضوى الوصول الى التلاؤم أو الاحتفاظ بالتلاؤم مع البيئة المحيطة به . ويقدم « كتنجهايم » وصفا دقيقا لهذه العلاقة حين يقول : « ان حركة الأميبا نحو الطعام أو بعيدة عن أية مادة ضارة ، مثلا ، هى حركة تخدم الحياة الفردية فى مجموعها ؛ ونشاطها له بعض الصلة بمصلحة الأميبا فى المستقبل . » (١)

هذا النشاط الغرضى المنظم هو الذى يفرق على أفضل نحو بين سلوك الكائن الحى وسلوك الكائن غير الحى ، ويرى صاحب المذهب الحيوى أن أى تفسير آلى ، حتى لو كان تفسيراً لذهن محيط بكل شىء ، لا يمكن أن يكفى لتعليل العمليات الحيوية . ومن هنا فان افتراض « قوة للحياة » أو « فاعلية حيوية » من نوع معين هو أمر لا مفر منه .

أسس المفاضلة بين المذهبين

إذا حاولنا أن نفاضل بين المذهب الآلى والمذهب الحيوى ، فلا بد لنا من أن نضع فى اعتبارنا أمورا معينة . فيبدو من الواضح أولا أن أية مسألة لها مثل هذا الطابع العلمى الأساسى ينبغى أن يبت فيها على أساس الأدلة العلمية بقدر الامكان . ولقد رأينا أن الأدلة حتى الآن غير قاطعة : فبعض الثقات يرون أن

لدينا ، على الأرجح ، من المعطيات المتوافرة ما يكفي لتثبيت دعائم المذهب الآلى على نحو قاطع ، ولكن غيرهم يتخذ موقفاً أشد حذراً . ولما كنا نفتقر الى الدليل الحاسم . فلن يكون أمامنا الا أن نكتفى بالحل الذى يلى ذلك فى ترتيب الأفضلية : وأعنى به أن نتخذ لأنفسنا فرضاً عملياً من الموقف الذى نعتقد أن الشواهد المؤدية له هي الأقوى . ومع ذلك فلما كان الافتقار الى دليل علمى حاسم يؤيد أياً من جانبي الخلاف يجعل المسألة فلسفية قبل كل شيء ، فلا بد لنا أن نسعى الى بناء قرارنا على أسس عقلية ، لا على تفضيلات عاطفية . ولن يستطيع القائل بالمذهب الآلى أن يقاوم الإشارة الى أن المذهب الحيوى يتمتع دون شك بتأييد من مدارس فلسفية معينة ، أقوى من التأييد الذى يجده من العلماء . وعلى الرغم من أننا نجد من علماء البيولوجيا من هم من أنصار المذهب الحيوى ، فإن أصحاب المذهب الثنائى فى الفلسفة ، والمثاليين على الأخص ، هم الذين أيدوا الموقف الحيوى بقوة ؛ إذ أن من المتوقع أن يكون المذهب الآلى مذهباً غير مقبول على الإطلاق فى نظر الفلسفات التى تتصور « الروح » على أنها « الحقيقة النهائية » ، أو على أنها (فى حالة المذهب الثنائى) واحداً من عنصرين نهائيين لا يردان الى غيرهما فالصلة بين التفسير الآلى وبين المذهبين الطبيعى والمادى تبدو أقوى من أن تجعل هذا التفسير مقبولاً لدى أصحاب العقلية المثالية .

الأدلة العلمية فى مقابل الإعجاب الانفعالى : إذا وقفنا خارج مجال هذا النزاع ، محاولين استعراض المسألة كلها بطريقة موضوعية ، فسوف نجد أن الواجب يقضى علينا بأن ننصح الطلاب المعجبين بالمذهب الحيوى ، بأن يختبروا دوافعهم . لكى يتأكدوا من أن الاعتبارات الدينية أو العاطفية ليست هى التى تحضهم على هذا الاختيار . ولا شك أنه لا توجد قاعدة تنهى عن اتخاذ قراراتنا على أسس عاطفية ، ولكن المثل الأعلى فى الفلسفة ، كما فى العلم ، ينبغى أن يكون بناء أحكامنا على أسس عقلية . وأنه لمن الممكن تماماً أن يكون المرء من أنصار المذهب الحيوى بناء على اعتبارات عقلية ، كما يثبت ذلك وجود أقلية عنيدة من علماء البيولوجيا الذين يتمسكون بهذا الموقف . ومع ذلك ، فلما كان الأسهل من ذلك أن يناصر المرء المذهب الحيوى على أسس عاطفية ، فإن على الطالب الذى يدين للفلسفة بأى قدر من الولاء أن يختبر دوافعه قبل اتخاذ قراره .

والأمر الثانى الذى ينبغى أن نضعه فى اعتبارنا ونحن نقدر قيمة الموقفين هو الاتجاه التاريخى الذى ينطوى عليه كل منهما . فمن الواجب أن نذكر أن المذهب الحيوى ظل هو الرأى السائد أو « الرسمى » طوال قرون عديدة ، على حين أن المذهب الآلى ، مستجد نسبياً فى الفكر الحديث . ونظراً الى الحداثة النسبية لموقف المذهب الآلى ، فإن إلتناجج التى حققها يمكن أن تعد كبيرة بحق . فهو قد غزا ببطء ، ولكن باطراد ، أرضاً بدت فى أول الأمر محصنة لا تقتحم . وأجبر المذهب الآلى على التخلي عن جزء من أرضه هنا ، وعن موقع هام هناك . ومن المعترف به على نطاق واسع فى الأوساط الثقافية حالياً أن المذهب الحيوى أصبح الآن يتخذ موقف الدفاع . ومع ذلك فمن الخطأ تماماً أن نتصور أن هذا

يعنى أن المذهب الحيوى ضعيف ، ناهيك بكونه يحتضر . فعلى الرغم من كل منجزات المنهج الآلى ، فإن أمام المدافعين عن الآلية شوطا طويلا ينبغى أن يقطعوه قبل أن يكون فى وسعهم ادعاء النصر التام . وكما قال الكثيرون من قبل ، فمع أن المذهب الحيوى أصبح يتخذ موقف الدفاع ، ويتخلى عن أرض واسعة ، فمازال هذا المذهب قويا لأن الأراضى التى ينبغى عليه التخلى عنها شاسعة .

الاتجاه الى التوحيد فى العلم : وأخيراً ، ينبغى أن يلاحظ أن الاتجاه الى الآلية فى البيولوجيا هو جزء من معركة عامة نحو التوحيد فى العلوم . ولو عدنا بانظارنا الى تاريخ العلم ، لأحسبنا بأن هذه الحركة التوحيدية كانت موجودة بصورة ضمنية منذ اللحظة التى أصبح فيها العلم الحديث شاعرا بذاته فى شخص فرانسس بيكن وجاليليو . ومع ذلك لا يكاد يكون فى وسع أحد أن يدعى أن هذين الرائدین الأولین كانا شاعرين بأى اتجاه كهذا ؛ إذ أن هذا الاتجاه لم يصبح هدفا صريحا بين المفكرين العلميين الا فى القرن الماضى . ومع ذلك فسواء أكانت حركة التوحيد مقصودة أم غير مقصودة ، فإنها قد ظلت تتقدم باطراد .

ولما كانت الفيزياء والكيمياء هما أول علمين يبلغان سن الرشد ، ومن ثم كانا أول علمين يصلان الى الدقة عن طريق الانتفاع الكامل من المناهج الكمية ؛ فقد كان من المحتم أن يصبحا معيارا أو مثلا أعلى تسعى الى بلوغه كل العلوم الأخرى . وقد أصبحت الفيزياء بوجه خاص هى العلم المثالى ، وسرعان ما أصبحت طريقتهما الدقيقة المحكمة فى صياغة مبادئ الميكانيكا هى الحلم الذى ييأس من تحقيقه المشتغلون فى ميادين أخرى أحدث وأقل تنظيما . وكان من الطبيعى أن تعتمد العلوم الأخرى فى محاولتها الوصول الى قدر مناظر من الدقة والوضوح ، الى محاكاة مناهج الفيزياء ، فنقلت وجهة نظرها الحتمية وأساليبها الآلية برمتها الى مجالات الطبيعة الأحدث عهدا ، والتى لم تذلل بعد . وعلى الرغم من أنه قد اتضح قبل مضي وقت طويل أن كثيرا من هذه المناهج يتعين تعديله قبل أن يغدو ملائما للميادين الجديدة ، فإن الأسلوب الآلى العام ظل هو المثل الأعلى للمنهج العلمى .

والواقع أن وجهة النظر الآلية العامة ما زالت أساسية فى العلم ، على الرغم من التغيرات العديدة التى حدثت داخل علم الفيزياء ، وضمنها التحسينات الهائلة التى أدخلت على مناهجه ، وهكذا فإن القائل بالمذهب الآلى فى البيولوجيا هو باحث فى علوم الحياة يحاول أن يمتد بهذا المنهج العام الى ميدانه الخاص ، لكى يحقق مزيداً من الدقة فى تحليل الظواهر البيولوجية ، وكذلك لكى يزيد من وثوق الصلة بين ميدانه وبين المجموع العام للعلم . واذن فالطريقة الآلية فى معالجة البيولوجيا ممتازة بوصفها مثلا أعلى علميا . صحيح أن اللاهوتيين والمثاليين والثنائيين قد يعترضون عليها لأسباب أخلاقية ، غير أن اعتراضاتهم هذه ، فى نظر العالم خارجة عن الموضوع . والمسألة الوحيدة الصحيحة من وجهة نظر العالم أو القائل بالمذهب الطبيعى فى الفلسفة هى : هل المذهب

الآلى كاف بوصفه تفسيراً للسلوك العضوى ؟ لقد عرضنا من قبل اجاباتنا - أو على الأصح اجاباتنا - فهو بالنسبة الى القائل بالمذهب الآلى تعليل كاف ، أو هو على الأقل يبشر بأن يكون كافياً فى المستقبل غير اليعيد ؛ وهو بالنسبة الى القائل بالمذهب الحيوى غير كاف الآن ، ولا يمكن أن يصبح كافياً فى المستقبل . وبالاختصار ، فصاحب المذهب الحيوى يرى أنه مهما كانت كفاية المنهج الآلى فى الفيزياء أو الكيمياء أو الفلك أو الجيولوجيا ، فانه ينهار حالما نحاول الانتقال به الى ميدان الظواهر البيولوجية . ولنقل مرة أخرى أن صاحب المذهب الحيوى يرى أن ظهور الحياة فى الكون ينطوى على ادخال عامل جديد تماماً ، متميز كيفياً ، ولا بد لتفسير هذا العامل الحيوى من استخدام مفاهيم جديدة كل الجدة . (١)

(١) ظهر فى السنوات الأخيرة اتجاه ثالث فى الفكر البيولوجى ، يحاول اتخاذ موقف وسط بين طرفى المذهب الحيوى والمذهب الآلى . هذا الاتجاه ، الذى يعرف باسم الرأى العضوى organismic ، يرى أن المذهب الآلى غير كاف ، وأن المذهب الحيوى لا قيمة له من الوجهة العلمية (لأنه يفترض « كيانا نفسياً » أو « قوة حيوية » لا يمكن اثباتها) . والواقع أن صاحب المذهب العضوى يأخذ على المذهب الآلى بوجه خاص الطابع الذرى أو الانفصالى لتحليله . اذ أن هذا الموقف الآلى يتضمن القول بأن الكل هو مجرد مجموع أجزائه ، أى أن الأجزاء ظهرت أولاً ، ولم يكن الكائن العضوى الا تجمعا لها . وفضلاً عن ذلك فالمذهب الآلى ينطوى على تحديد مكانى ، وكان الأجزاء تسلك مستقلة عن الكل .

أما موقف المذهب العضوى فهو موقف « كلى » . فهو ينظر الى الكل (أى الكائن العضوى) ، على أنه أكثر من مجرد مجموع أجزائه (أى الخلايا والغدد والأعضاء ، الخ) ، لا بالمعنى الذى يقول به المذهب الحيوى ، أعنى وجود عنصر « زائد » غامض يضاف الى الأجزاء ويربطها معاً ، ولكن بمعنى أن الكليات توجد أولاً وتتحكم فى الأجزاء . فالكائن العضوى ليس تجمعا للخلايا ، بل أن الكائن العضوى ينتج الخلايا ، لا العكس . وفى هذا الصدد يقول ج . ف . براون J.F. Brown فى كتابه « علم النفس والنظام الاجتماعى Psychology and the Social Order » : « وبعبارة أخرى فالكل لا يستنبط من الأجزاء ، ولا يؤثر الجزء فى الجزء لكى يكون الكل ، بل أن ما يحدث فى أى موقع معين داخل الكل يتحدد بتركيب الكل » . وهو يشير فى هذا الكتاب الى أنه ، فى الوقت الذى ينظر فيه المذهب الآلى الى الإنسان على أنه آلة ، والمذهب الحيوى اليه على أنه آلهة ضيف اليها كمال أو « نفس » ، فإن الرأى العضوى أكثر اقناعاً من وجهة النظر العلمية ، من حيث أنه ينظر الى الكائن العضوى البشرى على أنه نظام من الطاقة . وبهذه المناسبة فانا نحيد قراءة العرض الذى قدمه براون بوصفه تعبيراً واضحاً عن المواقف الثلاثة ، على الرغم من أنصار المذهبين الآلى والحيوى قد يجدون فى دفاعه عن وجهة النظر العضوية ، اجحافاً بوجهتى نظرهما .

المذهب المثالي فى مقابل المذهب الطبيعى فى علم البيولوجيا

إذا ألقينا نظرة عامة على هذا الفصل ، لوجدنا فيه إتجاها واضحا نحو ذلك التقابل الأساسى بين المثالية والمذهب الطبيعى ، وهو التقابل الذى عرضناه فى الفصلين السابقين . ومن الواضح أن هناك ، فيما يتعلق بأصل الحياة وتطورها ، مدرستين فكريتين بينهما تضاد شديد . وعلى الرغم من أننا لا نستطيع التوحيد بين مذهب الخلق وبين المذهب المثالى (إذ أن المثالى ينبغى أن يصل الى تفاهم مع العلم الحديث ، كما ينبغى أن يفعل الفلاسفة فى كل مدرسة) ، فإن المثالى ، حتى حينما يقبل الفرض التطورى ، يجد فى عملية التحول والنمو خطة أو غرضا أو « استراتيجية » من نوع ما . وهكذا فإنه ، فى نظر المدافع عن المذهب الطبيعى لا يقل ارتباطا بالمذهب فوق الطبيعى عن مذهب الخلق . والواقع أن المثالى ، والقائل بالمذهب فوق الطبيعى ، يفترضان قوة أو فاعلا خارجا عن نطاق العمليات العادية للطبيعة . فالقائل بالخلق مثلا يجعل من هذه القوة شيئا لا يرسم خطة أو يضع هدفا فحسب ، بل يتدخل فى النظام الطبيعى لكى يحقق هذه الخطة . وهناك تشابه بين القائل بالمذهب فوق الطبيعى فى العصر الحديث . وبين المثالى فى هذه المسألة - بل أن الصلة بين المدرستين فى هذه المسألة تبلغ من الوثوق حدا يستحيل معه التمييز بينهما . فكلتاها تقبل الموقف التطورى العام ، ولكن كلا منهما يسدى اهتماما هائلا بالعملية التطورية من حيث هى أداة ، فالمدرستان تنظران الى التطور (وضمنه التغير الفلكى والجيولوجى ، فضلا عن النمو البيولوجى المتدرج) على أنه لا يعدو أن يكون الوسيلة أو العملية الخلاقة التى أنتج بها الذهن الشامل ذهننا بشريا ، والروح الشاملة روحا بشرية - أى أنه أداة كبرى استخدمها الذهن الإلهى أو المطلق فى تكوين أذهان بشرية ، وبالتالي فى إيجاد القيم أو الخير بطريق غير مباشر .

والواقع أن من المنطقى ، وربما من المحتم ، أن ينظر المثالى الى التطور فى هذا الضوء . فلما كان قد التزم الاعتقاد بأن أساس الكون روحى ، واتجاهاه خاضع لتحكم القيم ، فمن الطبيعى أن يذهب الى أن كل العمليات الكونية لها آخر الأمر طابع منتج للقيم . وهذا الاعتقاد العميق المتأصل هو الذى أتاح للمثاليين قبول التطور ، على حين أن كثيرا من معاصريهم القائلين بمذهب الألوهية ، ولكن من وجهة نظر ضيقة ، قد وجدوا فيه عقبة خطيرة فى وجه الإيمان الدينى .

وبطبيعة الحال فإن القائل بالمذهب الطبيعى يقبل وجهة النظر التطورية قبولاً تاماً ، ولا يحتاج الى الاهتداء الى غرض أو خطة فى العملية التطورية لكى تصبح مقبولة لديه . ففى استطاعة المذهب الطبيعى أن يواجه النظرية القائلة أن العضوى قد انبثق من غير العضوى ، وأن الحياة قد تدرجت من أشكال دنيا الى تلك المجموعة الهائلة من الأنواع الموجودة حالياً ، دون أن يفترض قوة أو غاية أو شخصا أعلى يقف من وراء هذه العملية . ومن الواضح أن هذا يعود بنا

الى المصادرة الثالثة من مصادرات المذهب الطبيعي التي عرصناها في الفصل السابق . هذه المصادرة تقول ان سلوك الكون ، سواء في مجموعه وفي كل تفاصيله ، لا يتحدد الى بطابع الكون ذاته ، الذي يعمل بوصفه نظاما واحدا مكتفيا بذاته ومعتمدا على ذاته . ومن هنا فان صاحب المذهب الطبيعي ينظر الى التطور في مجموعه على أنه عملية طبيعية خالصة ، ليس فقط في آلياتها المحددة ، بل أيضا في بدايتها الأولى . وواضح أن ذلك يؤدي الى استبعاد أى فاعل متدخل يبدأ حركة التطور ، وأى هدف يفترض أن العملية تتجه الى تحقيقه .

وبالاختصار فان التطور غائي في نظر المثالية (وفي نظر مذاهب الألوهية التي استطاعت التفاهم مع النظرية التطورية) . أى انه يسير نحو تحقيق هدف أو غاية . وهكذا فان القوة الأساسية فيه هي قوة جاذبة من الأمام - أعني أن هناك حالة مقبلة ، أو هدفا ، يدفعان عملية النمو المتدرج وينشطانها . أما المذهب التطوري فيرى ، على العكس من ذلك ، أن القوة الدافعة هي قوة من الخلف *vis a tergo* (أى ان كل شيء يحدث نتيجة لحوادث ماضية) . وفي هذا المجال يكون المذهب الطبيعي ذا اتجاه حتمي تماما ، اذ ينظر الى التغيرات التطورية على أنها نتيجة لعلل طبيعية بالمعنى الدقيق ، أعني حوادث سابقة نتجت هي ذاتها بفعل قوى يشتمل عليها الكون الذي يسير ذاته بذاته .

ولا شك أن موقف كل من المذهب الطبيعي والمذهب المثالي من الصراع بين النظرتين الآلية والحيوية واضح . فعلى الرغم من أن من الممكن أن يقول المفكر بالمذهب الحيوى وبالمذهب الطبيعي في آن واحد ، فان هذا ، اذا حدث ، يكون جمعا نادرا . وفي استطاعة من يتخذ موقف الجمع بين هذين المذهبين أن يقول مثلا ان « قوة الحياة » أو « الكمال » الغامض ، مهما يكن من استحالة ارجاعها الى عوامل فيزيائية وكيميوية ، تظل طبيعية بمعنى أنها لا تمثل عنصرا مقحما من خارج نظام الطبيعة الفيزيائية . غير أن هذا الموقف الممكن نظريا يبدو أنه لا يجذب الا مفكرين قلائل : فالقائلون بالمذهب الحيوى في البيولوجيا هي على وجه العموم مثاليون . وهذه الحقيقة توحى بسؤال محير : فأيهما جاء قبل الآخر : أهو مذهبهم الحيوى ، الذى أدى الى نظرة شاملة الى الحياة ، أم مثاليتهم ، التى لم تكن تستطيع أن تقبل الا نظرية حيوية ؟

وأغلب الظن أننا سنجد مفكرين أقل حتى من الفئة التى تحدثنا عنها من قبل ، يجمعون بين الآلية في المجال البيولوجى وبين المثالية في المجال الفلسفى . ولنقل مرة أخرى ان الجمع بين وجهتى النظر هاتين ممكن نظريا ؛ ففي استطاعة المرء أن يقول بأنه ، ولو أن أساس الوجود كله ذهنى أو روحى ، فان العملية الحيوية لا يمكن تعليلها بالتحليل الفيزيائى تعليلا كاملا . ولكن لما كان أقوى الدوافع التى تؤدي بالفكر الى اتخاذ موقف مثالي في الميتافيزيقا هو عادة الحاجة

الى صياغة مذهب فى العالم يجعل لذهن الانسان وروحه المكانة الاولى ، فانه يكون من الغريب حقا أن يبدأ شخص الى تفسير أسبقية الروح فى الكون ، بأن يفترض أساسا فيزيائيا أو آليا للحياة ذاتها . وبعبارة أخرى ، فلما كان «الذهن» و «الروح» معتمدين على عمليات حيوية تتم فى الكائنات العضوية ، فإن من المنطوق الغريب أن يؤكد المرء أن هذه العمليات ذاتها ذات طابع فيزيائى فحسب ؛ إذ أن هذا يعنى الاعتراف بأن أساس الوجود مادي ، وهو بالطبع مضاد للمسلمة المثالية الأساسية المتعلقة بطبيعة الواقع . وأيا ما كانت نتيجة الخلاف بين المذهبين الآلى والحيوى ، فيبدو أن من المؤكد أن المثالى سيظل يؤيد النظرية الحيوية مادام من الممكن عقليا أن يفعل ذلك .

أما الآن ، فلا بد لنا من أن نواصل سيرنا ، وننعرف بقية أفراد أسرة المشكلات الفلسفية .

الذهن : لغز أم أسطورة أم نظام آلي؟

ربما كانت مسألة التعريف أكثر المشكلات الفلسفية دواما واثارة للمتاعب . صحيح أن كل ميدان للنشاط العقلي يتعين عليه أن يصارع مع مشكلة تقديم تعريف واف لمصطلحاته ، غير أن الفلسفة تواجه مع هذه المشكلة وقتا عصيبا بوجه خاص . ومن الأسباب التي يرجع اليها ذلك أن الفيلسوف ، - كما قلنا من قبل - هو عادة شخص ذو نزعة فردية متطرفة ؛ إذ أن من المستحيل أن يجعل أى شخص من الكون كله ، ومن التجربة البشرية بأسرها ، مشكلة عقلية ، لو لم يكن ذا نزعة فردية صارمة . ومع ذلك فإن هذا الخلط يرجع فى الأغلب الى طبيعة الموضوع . فالفيلسوف لا يتعامل الا مع تصورات معظمها شديد التجريد . ومن ثم فانه يشتغل فى جو عقلى أثيرى ، يبلغ الهواء فيه من الرقة حدا لا يكاد يحتمل معه نشاطا .

فاذا ما انتقلنا الى تحليل الـذهن ، لصادفنا مشكلة التعريف هذه بكل ضخامتها . وهذا أمر يدعو الى الأسف الشديد ؛ إذ أن «الذهن» من أهم المقولات فى الفلسفة . فهو يشكل واحدة من أهم نقاط الارتكاز فى هذا الميدان ، بل ان من العسير أن نجد نقاط ارتكاز أشمل منه ، يمكنه أن يرتبط بها بدورها ، وأن يعرف من خلالها . وهكذا نكون ازاء مقولة أو فئة رئيسية للتجربة ، تبلغ من التفرد حدا يجعلها توجد فيما يشبه الفراغ الميتافيزيقى . فالذهن ، كما يقول عالم المنطق ، هو شئ فريد فى نوعه ، يؤلف فئة قائمة بذاتها . ولكن لما كان مفهوم الـذهن أساسيا فى مجال المصطلحات الفلسفية ، فلا بد لنا من الوصول الى نوع من الفهم لمعناه .

التمييز بين الـذهن والمنح : يلاحظ أولا أن الطلاب يخلطون على الدوام تقريبا فى تحديد العلاقة بين «الذهن» و «المنح» بدقة . ومن حسن الحظ أنه ليس من العسير على أذهاننا فهم هذا التمييز ، من حيث ما يتضمنه من مصطلحات . ولنضرب لذلك مثلا : فالجملة السابقة قد تضمنت لفظ «أذهاننا» ؛ ومن غير المحتمل أن يجد القارئ أية صعوبة فى فهم عبارة «ليس من العسير على أذهاننا فهم هذا التمييز» . ولو كانت هذه الجملة قد تضمنت لفظ «منحنا» لكان من المؤكد أن يشعر القارئ بشئ من الدهشة ؛ ذلك لأن المنح عضو مادي ، وهو موجود

فى الزمان ، وله وزن يقدر بحوالى خمسين أوقية (فى الذكر البالغ) ، كما أن له علاقة وظيفية محددة ببقية التركيب المادى للكائن العضوى . ولقد رأى معظمنا أمخاخا ، محفوظة فى زجاجات على رفوف المعامل ، أو فى مكانها الطبيعى من تجويف جمجمة ضفدعة أو قطة يجرى تشريحها فى درس البيولوجيا . وبالاختصار فالمنخ شىء مادى ، يتميز بأنه ملموس و « موضعى » شأنه شأن الكرسي أو الحجر . وهو بهذا الوصف خاضع لكل القوانين التى تؤثر فى الأشياء المادية (كالجاذبية) ، فضلا عن تلك التى تسرى على المادة العضوية (كالتحلل) . وهكذا تكون الجملة السابقة قد تضمنت معنى هزىلا جداً لو كانت قد تحدثت عن ضرورة فهم منحنى لهذا التمييز ؛ ذلك لأننا لا نفهم التمييزات بواسطة أشياء مادية ، ولكننا نوضح التمييزات المتعلقة بالأشياء المادية . أما اذا كانت الجملة قد ذكرت شيئاً عن « ثقب فى المنخ » ، فإن الجملة عندئذ يكون لها معنى .

فما هو «الذهن» إذن ؟ ان لفظ «الذهن» من أكثر الألفاظ استخداماً فى المناقشات العقلية ، وقد أوردنا وصفاً لنظرة الى العالم (هى المثالية) تتركز على ذهن بوصفه الحقيقة النهائية . فان لم يكن ذهن يشمل مكاناً ، أو له ثقل ، ولم يكن يتأثر بالقوانين الآلية أو الفيزيائية ، ولا يمكن تحديد موقعه فى بقعة مكانية محددة ، فما هو إذن ؟ وأين هو ؟ وما علاقته بعالم الأشياء المادية ، وضمنها الجسم والعالم الطبيعى بأسره ؟

هذه المسائل ، ومعها عدة مسائل ثانوية ، هى موضوع الفصل الحالى . فسنبدأ أولاً ببحث الآراء الرئيسية فى طبيعة ذهن ذاته . ثم ننتقل الى مشكلة العلاقات بين ذهن والجسم ، ولا سيما ذلك الجزء من الجسم ، الذى يعرف بالجهاز العصبى المركزى ، والذى يشمل المنخ . وبعد ذلك ينبغى علينا أن نستكشف منطقة الحدود الواقعة بين مشكلة ذهن ومشكلة المعرفة ، وهى المنطقة التى تعد أهم مشكلاتها هى العلاقة بين ذهن وبين العالم الخارجى الذى يمر بتجربة ذهن . وأخيراً ينبغى أن نكون ميتافيزيقيين لفترة وجيزة ، ونأمل نظرياً فى العلاقة بين ذهن وبين الواقع بوجه عام . وكما هو واضح ، فإن أمامنا فصلاً بأكمله لمعالجة هذا الموضوع .

النظرية الجوهرية الى ذهن

كانت هناك آراء متعددة حول طبيعة ذهن ، ما زالت كلها تقريباً تجد لها أنصاراً بين جماعات كبيرة أو صغيرة من المفكرين . ومن حسن الحظ - فيما يتعلق بالتحليل - الذى نقدمه - أن هذه الآراء المتعددة يمكن أن ترد بشئ من السهولة الى أربعة مواقف أو خمسة ، وحسبنا فى مدخل الى الفلسفة كهذا أن نكون فكرة واضحة عن هذه الآراء . أول هذه الآراء ، وأهمها من الوجهة التاريخية ، هو

النظرة الجوهرية . (١٠٠) وكما توحى هذه التسمية ، فهي تنظر الى الذهن على أنه جوهر — أى شيء أو كيان . على أن المفهوم العام للجوهر لا يتضمن الوجود المادى وانما الوجود المستقل ، كما رأينا فى الفصل السابق : فالجوهر هو ما يوجد فى ذاته وبذاته ، لا بوصفه حالا لشيء آخر . فهو ما يتلقى التعديلات ولكنه لا يعتمد على هذه التعديلات (أو على أى نوع من العلاقات) لكى يستمد منها وجوده . واذن، فمهما تكن علاقات الذهن بالجسم أو بالعالم الخارجى ، فانه (تبعاً لهذا الرأى الجوهري) لا يعتمد على هذه العلاقات فى وجوده . فهو ، بوصفه جوهرًا روحياً ، مكتف بذاته وموجود فى ذاته .

هذه النظرة الى الذهن كان لها من التأثير فى الفكر الغربى ما يسمح لنا بالتنبؤ بأن تسعة على الأقل من كل عشرة طلاب يكونون مؤمنين بها عند بدء دراساتهم للفلسفة أو علم النفس . فهي تمثل الموقف التقليدى للمسيحية ، وهي تنسجم مع ذلك الموقف الذى سنرى بعد قليل أنه أكثر المواقف الميتافيزيقية شيوعاً ، وهو « ثنائية الموقف الطبيعى common-sense dualism » (الفصل العاشر) . بل اننا نكون منطقيين تماماً لو أطلقنا على هذا الرأى اسم « المذهب الجوهري للموقف الطبيعى » : اذ اننا بطبيعتنا ننظر الى ذهننا على أنه كيان لا مادى يوحد بين تجاربنا التى تحدث من لحظة لأخرى . فنحن ننظر الى الذهن على أنه ما تكون لديه هذه التجارب المتعددة — أى ما يدركها أو يفكر فيها أو يريدتها . ونحن نتصوره كياناً يكمن من وراء كل الحوادث الذهنية ، وفاعلاً تحدث بواسطته وتنتمى اليه . والذهن ، فى لغة الحديث اليومى ، هو « ما يمر بالتجارب » . فما يتفق مع الموقف الطبيعى أن نعتقد أن هناك لباً ثابتاً لا يتغير أساساً ، تكمن فيه هذه التجارب وتتوحد بواسطته . ويستخدم دعاة الجوهرية عادة لفظ « النفس » ، بدلا من لفظ « الذهن » الأحدث عهداً ؛ غير أن المفهوم ذاته متشابه الى حد بعيد ، سواء أكان من يستخدمه هو أفلاطون أم المثالى الحديث . وهكذا فإن الألفاظ الرئيسية التى يشبع استخدامها فى هذه المدرسة هى الألفاظ المفارقة (للجسم) ، والوحدة ، والجوهرية ، ويضاف الى هذه الألفاظ الثلاثة عادة لفظ رابع مستمد منها منطقياً ، هو الخلود .

نقد هيوم لفكرة الجوهرية : على الرغم من أن الاعتراضات قد أثرت على هذه النظرية الجوهرية حتى قبل أن ينتهى أفلاطون من تعريفه له فإن هذه الهجمات لم تبلغ حد العنف الكفيل بجعل أنصار الجوهرية يلتزمون موقف الدفاع الا فى القرن الثامن عشر . فقد كان هيوم ، الشكاك الاسكتلندى الكبير ، من حدة الذهن بحيث أدرك أن الايمان بجوهر روحى ، مهما يكن منطقياً أو مرضياً من

(١) اننى أعلم أن موريس Morris فى كتابه « ست نظريات فى الذهن Six Theories of Mind » يميز بين ما يسميه بالرأى الجوهري substantial والرأى الشيئى substantive . ومع ذلك فإن من الصعب جداً الاحتفاظ بهذا التمييز ، فضلاً عن أنه مما يصعب فهمه على معظم الطلاب المبتدئين .

الوجهة الدينية ، لا يستند الى أى أساس من تجربتنا الفعلية . ولقد كان المفكرون السابقون مباشرة على هيوم ، ولا سيما ديكارت وباركلي ، قد ذهبوا الى معرفتنا لذهننا أو ذاتنا هي أكثر المعارف التى يمكننا اكتسابها يقينية . فديكارت ، الذى بدأ استدلاله بالعبارة المشهورة « أنا أفكر . . اذن أنا موجود » ، قد جهل من الوضوح الذاتى المزعوم للذهن الجوهرى أساسا لمذهبه كله . وهكذا فإن هؤلاء المفكرين السابقين على هيوم قد جعلوا من الاستبطان أو المعرفة الذاتية نقطة بداية لكل بحث عقلى . وقد وافق هيوم على هذا المعيار الاستبطانى على مضض ، ثم شرع يطبقه نقديا على الموضوع المفضل لدى القائل بفكرة الجوهرية - أعنى الذهن ذاته ، فكانت النتائج سلبية تماما ؛ اذ لم يستطع أن يهتدى الى كيان جوهرى من أى نوع . والحق أن الحجة التى دلى بها هيوم على وجهة نظره هي مثال للاستدلال النقدي يبلغ من الروعة حدا جعله واحدة من أكثر الفقرات التى يشيع اقتباسها بين المؤلفات الفلسفية كلها :

« من الفلاسفة من يتصورون أننا فى كل لحظة واعون داخليا بما نسميه ذاتنا ؛ وأننا نشعر بوجودها واستمرارها فى الوجود ، وأننا واثقون من هويتها وبساطتها الكاملة الى حد لا نحتاج معه الى دليل . . . أما أنا ، فانى عندما أتوغل بكل عمق فيما أسميه ذاتى ، أعثر دائما على ادراك أو احساس محدد معين ، بالحرارة أو البرودة ، والضوء أو الظل ، والحب أو الكراهية ، والألم أو اللذة ، ولا أستطيع أبدا أن أقتنص ذاتى فى أى وقت دون ادراك ، أو أن ألاحظ أى شىء ما عدا الادراك . وعندما تتوقف ادراكاتى خلال أية فترة ، كما فى حالة النوم العميق ، فانى أظل طول ذلك الوقت غير شاعر بذاتى ، ويمكن القول حقا أننى لا أوجد . . . فما الذات الا حزمة أو مجموعة من الادراكات المختلفة ، التى تعاقب بسرعة لا يمكن تصورها ، وتظل فى صيرورة وحركة دائمة . . ان الذهن نوع من المسرح ، تظهر فيه عدة ادراكات متعاقبة ، فتمر ، وتمر من جديد ، وتتبعده ، وتمتزج على انحاء لاحصر لها من المواقف والأوضاع . غير أن من الواجب ألا ندع التشبيه بالمسرح يضللنا . فالادراكات المتعاقبة وحدها هى التى تؤلف الذهن . » (٢)

وهكذا فإن هيوم بعد أن أفرغ من النظرة الجوهرية الى الذهن كل ما فيها من حشو ، صاغ رأيا يمكن تسميته بالنظرة الفعلية actualist الى الذهن . هذه النظرية تنمو منطقيا من الاستدلال الذى اقتسبناه منذ قليل : فما الذهن الا مجموعة كومة من التجارب . و « حزمة من الادراكات » ، تربطها معاً قوانين معينة للتداعى .

وليس ثمة لب باطن أو أساس روحى يستخدم فى توحيد مختلف الحوادث الذهنية . ولا توجد الا الحوادث ذاتها ، التى ترتبط عشوائيا وفقا لما يطلق عليه

هيوم اسم « العادات » . وبغض النظر عما في افتراض وجود فاعل يقوم بالتوحيد أو كيان في قلب تجربتنا ، من ارضاء لتفكيرنا المنطقي أو حاستنا الجمالية ، فإن هيوم يثبت بموقفه : فلا الاستبطان ، ولا أية طريقة أخرى في المعرفة ، تكشف لنا عن شيء كهذا . والأمر المشاهد بالفعل هو أن أذهاننا ليست الا تلك التجارب الدائمة التغير ، التي ترتبط فيما بينها ارتباطاً غير وثيق عن طريق التداعي .

ورأى « كانت » في الذهن : على الرغم من أن « امانويل كانت » قد استيقظ بفضل تحليل هيوم من الايمان القطعي بوجه النظر الجوهري ، فانه لم يستطع أن يظل قائماً بتلك النتائج التي هي أقرب الى الفوضوية ، والتي انتهى اليها هيوم . لذلك انتقل الى ادخال تعديل على هيوم كان له تأثيره الهائل . ففي رأي كانت أن عيب الموقف الجوهري التقليدي ليس تعارضه مع التجربة ، بقدر ما هو تناقضه الذاتي المنطقي ؛ ذلك لأن المذهب الجوهري يرى أننا نستطيع معرفة ذهننا أو ذاتنا بوصفها موضوعاً للمعرفة بنفس الطريقة التي نعرف بها أي شيء في العالم الخارجي . غير أن من المستحيل في رأي كانت ، أن تكون الذات في آن واحد موضوعاً وذاتاً في علاقة المعرفة . فانا لا نستطيع أبداً أن أعرف نفسي بوصفي ذاتاً ، ولكنني أعرف نفسي فقط بوصفي موضوعاً . ونحن لا نستطيع أن نعرف أنفسنا الا بوصفنا « مفعولاً به » ، لا بوصفنا « فاعلاً » . وعندما ننظر الى هذا المفعول به القابل للمعرفة ، نكتشف ماسبق أن اكتشفه هيوم بالضبط : أعني تعاقباً متصلاً للحالات الذهنية أو « التجارب » .

ولقد كان الأمر الذي أخذه كانت على تحليل هيوم هو اخفاقه في تأكيد وحدة الذهن بما فيه الكفاية . فليست قوانين التداعي وحدها - أعني التلاصق contiguity والتعاقب والتشابه - بكافية التحويل حزمة متجمعة من الاحساسات التي كل من أي نوع . فالتداعي مثلاً يفترض الذاكرة ، والذاكرة بدورها تفترض شيئاً يقوم بالتذكر . وعلى الرغم من أن كانت قد أطلق على هذا العامل الموحد اسماً شديداً التعقيد هو « الوحدة التركيبية للوعي الذاتي the synthetic apperception of unity » ، فيكفي - بالنسبة الى غرضنا الحال - أن نفهمه على أنه عامل ليس جوهراً ولا كياناً ، وإنما هو مبدأ منظم أو موحد يقوم بهام أكثر كثيراً من مجرد « الربط » بين مجموعة الاحساسات والحوادث الذهنية . وفضلاً عن ذلك فإن هذا المبدأ أو الفاعلية ايجابية نشط ، ومن ثم فهو مختلف تماماً عن ذلك الكيان السلبي السكوني الذي تصوره أفلاطون ومعظم القائلين بالجوهريّة منذ عهد أفلاطون . وعلى حين أنه قد استخدمت أسماء كثيرة للتعبير عن هذه النظرة الكانتية الى الذهن ، فإن اسمي « الترنسندنتالي » و « العضوي » هما الأفضل . وسوف نستخدم اللفظ الأخير ، على سبيل التيسير ، ما دام يفيد في تأكيد الطابع الموحد والعضوي للذهن .

وأخيراً ، فمن الواجب أن نلاحظ أن رأي كانت يمثل موقفاً توفيقياً . فهو يحاول وضع نظرية في الذهن تتماشى مع ملاحظتنا الفعلية للذهن عن طريق

الاستبطان ، وتعمل أيضا حسابا للوحدة الخاصة التي يبدو أنها تميز اذهاننا كما تعرف بالنسبة الى ملاحظ آخر . وهكذا تصور كانت أنه ، بافتراضه فاعلا موحدا ، قد تمكن من تلبية كل من المطلبين - حتى لو كان ذلك يحتم اخفاء جهلنا بطبيعة هذا الفاعل وراء اسم مهول . أما المنطقي التجريبي الحديث (كما سنرى في الفصل الحادى عشر) فيرى أن مثل هذه الموجودات غير القابلة للتحقيق ليس لها فى الفلسفة مكان أكثر مما لها فى العلم . ولكن « كانت » كان يتفلسف على أساس التراث السائد فى عصره عندما قال بهذا الفاعل الموحد الفرضى .

النظرة المادية الى الذهن

وفى الطرف المقابل للنظرة الجوهرية التي يقول بها المثالي ، نجد ما يمكننا ان نسميه بنظرة الهوية identification theory التي يقول بها المادى المتطرف ومعظم السلوكيين المعاصرين . والقضية الرئيسية لهذه المدرسة بسيطة : « فالذهن » وكل أوجه نشاطه يتألف من حركات شديدة التعقيد فى المخ ، والجهاز العصبى المركزى ، وأعضاء جسمية أخرى (أحيانا) . وبعبارة أخرى ، فالظواهر النفسية فى هوية مع الظواهر المادية ؛ وما الحوادث الذهنية الا تغيرات جسمية معينة ، ولا سيما تلك التي تتعلق بالجهاز العصبى المركزى . وهكذا ينتهون الى رأى يتمشى مع الموقف المادى العام ، ويقول انه ليس ثمة شئ اسمه « العالم النفسى » ؛ فلا وجود للذهن بما هو كذلك ، و لا مبرر للفظ « الذهن » أو « الذهنى » الا بوصفه تصنيفا مريحا لأنواع معينة من الأحداث المادية .

النتائج الواحدة للمادية : هذا العرض الموجز للفرض المادى هو ذاته كاف لكى يبين لنا أننا لسنا ازاء مذهب متطرف فحسب ، بل مذهب ينتمى الى فئة مختلفة تماما عن تلك التي تنتمى اليها الآراء الثلاثة التي نوقشت من قبل . فنحن هنا ، فى الواقع ، ازاء رأى مختلف من الوجهة الميتافيزيقية ، كما سنوضح بالتفصيل فى فصل تال (الفصل التاسع) ؛ ذلك لأن الآراء الثلاثة الأولى ، مهما يكن اختلافها فيما بينها ، تنطوى كلها على نظرة ثنائية الى الواقع . وهى كلها تفترض تمييزا كيفيا بين الذهن والجسم : فأيا كانت طبيعة الذهن ، فهو شئ منفصل عن التركيب المادى للجسم . بل ان الموقف المتطرف الذى اتخذه هيوم ينطوى ضمنا على تمييز كيفى بين الاحساسات أو الادراكات ، التي تكون الذهن بتجميعها سويا ، وبين المخ المادى أو الجهاز العصبى الذى تحل فيه هذه التجمعات . كذلك فان « الوحدة التركيبية للوعى الذاتى » عندما كانت هى قطعا ذات طابع نفسى أو روحى ، أيا كانت طبيعتها الأخرى . ولما كانت النظرة الجوهرية تعرف بأنها الرأى القائل ان الذهن كيان أو جوهر روحى ، فان النتائج انضمامية الثنائية لهذا الموقف بادية للعيان .

وفي مقابل هذه الآراء الثلاثة ، تقول المادية بنظرية واحدة صارمة : فالذهن هو ذاته التغيرات المعقدة الدقيقة التي تحدث في الجهاز العصبي وجهاز الغدد ، ولا شيء غير ذلك . وليس ثمة فارق كفى هنا ، ما دام العالم المادى أو الجسمى هو كل ما يوجد . والنشاط (الذى يعنى نوعا من الحركة) فى أجزاء معينة من العالم المادى هو ما نطلق عليه ، على سبيل التيسير ، اسم «الذهن» . وبالاختصار « فالذهن » اسم سهل خرافة منهجية مريحة ، ولكنه لا يدل على كيان أو فاعل منفصل .

مغالطة الرد : لقد وصفنا الموقف المادى بأنه « متطرف » . غير أن خصومه المستائين (ولا سيما المثاليين) يطلقون عليه أوصافا أعنف من هذه بكثير . بل ان صاحب المذهب الطبيعى ذاته ، الذى قد ينتظر منه أن يكون أكثر الناس تعاطفا ، يشعر عادة بأن المادية تقع هنا فى ذلك الخطأ المسمى بمغالطة الرد the reductive fallacy - وهو الخطأ الفكرى الذى تتعرض له بوجه خاص المذاهب المتطرفة ، الروحية منها والمادية . والمغالطة فى الحالة الراهنة تتعلق بالادعاء بأن الذهن «ليس الا» مادة . فعلى حين أن كل علماء النفس المعاصرين ، على الأرجح ، قد يعترفون بأن الظواهر الذهنية لا يمكن أن توجد الا بوجود أحوال جسمية سابقة ، فان السلوكيين المتطرفين هم وحدهم الذين يستبدلون من ذلك على أن الذهنى « ليس الا » الجسمى ، ولكن باسم آخر ، ذلك لأن أية هوية كهذه بين فئتي الوجود هاتين ، كما سنرى فيما بعد عندما نتعمق فى مشكلة الميتافيزيقا ، تتنافى مع تجربتنا ومع لغتنا معا . (reductive) فمهما يكن مقدار اعتماد الظواهر الذهنية فى وجودها على الظواهر المادية ، فان فئتي التجربة هاتين ليستا فئة واحدة ، ولا يمكن أن يفيد أى تبسيط ردى كذلك الذى تحاول المادية القيام به ، فى الوصول الى التوحيد بين كل منهما . وحتى لو سلمنا بأن الذهنى لا يمكن أن يظهر بدون المادى (وهو موقف يقول به المذهب وينكره المذهب المثالى) ، فان الذهنى ما ان يصل بالفعل الى هذا الوجود المعتمد ، حتى يصبح منتما الى نمط مختلف تماما من أنماط الوجود . فقد لا تكون للذهن أولية ميتافيزيقية (حسب قول المثالى) ، غير أن لديه قطعا وجودا متميزا من الناحية الكيفية . (١)

النظرة الوظيفية الى الذهن

اقترح البعض النظرية الوظيفية functional ، فى محاولة لصياغة رأى عن الذهن يعمل حسابا لتجربتنا ، ويتمشى تماما فى الوقت ذاته مع العلم الحديث ولكن من سوء الحظ بالنسبة الى أغراضنا الراهنة ، أن هذا الرأى الوظيفى هو عادة رأى يصعب

(١) سوف نناقش هذه المسألة بشئ من التفصيل فى الفصل التاسع ، عندما نقارن بين الواحدة الروحية والواحدة المادية .

على الطلاب فهمه ما لم يكن لديهم ، قبل الشروع فى دراسة الفلسفة ، المام واسع بعلم النفس . ومع ذلك فان دراستنا الموجزة للمذهب الوظيفى فى الفصل السابق كفيلا بأن تجعل هذا المفهوم مألوفاً الى حد ما .

يبدأ صاحب النظرية الوظيفية بنقد مغالطة الرد فى المذهب المادى ، وهى المغالطة التى عرضناها منذ قليل . واذ يرفض المذهب الوظيفى كل الآراء الثنائية (ولا سيما رأى الجوهري) ، فضلاً عن الواحدية المتطرفة للمذهب المادى ، فانه يعترف بأن من المحال وجود تفكير بلا مخ ، ولكنه يرفض أن يوحد بين الاثنين على أساس هذه الحقيقة . فالاعتراف باعتماد س على ص ليس معناه ارجاع س الى ص ، ولا هو ضمان لاستنتاج أن س هى بالتالى غير حقيقية . فصاحب النظرية الوظيفية يرى أن «الذهن» هو مجموعة أو فئة من الوظائف ، وليس مجرد مخ مادى ، أو جوهر روحياً بسيطاً . ذلك لأن القول بأن الذهن كيان أو جوهر روحى لا يعنى شيئاً ؛ اذ أن علاقة هذا المفهوم بتجربتنا تبلغ من الضالة حداً يجعل اللفظ لا يعنى شيئاً . ومن جهة أخرى فالقول بأن الذهن هو المخ ليس الا كلاماً فارغاً - أو على الأصح كلام لا معنى له : فمثل هذا الحكم لا يقع خارج نطاق التجربة (كما هى الحال فى المذهب الجوهري) وانما الأصح أنه يناقض تجربتنا ، التى هى - كما هو واضح - تجربة فيها نمطان أو عالمان للوجود .

الذهن هو ما يفعله الذهن : وبالاختصار فالمذهب الوظيفى يرى أن الذهن هو ما يفعله الذهن . وأفضل تشبيه هنا هو التشبيه بمجال الفيزياء . فالفيزيائى يرى أن الكهرباء لا يمكن أن تعرف الا على أساس نشاطها . فليس فى وسع أى عالم أن ينبئنا بما تكونه الكهرباء « فى ذاتها » ؛ وانما هو لا يستطيع أن يجيب عن هذا السؤال الا بتعداد لما تستطيع الكهرباء أن تفعله . فالكهرباء فى نظر علم الفيزياء هى ما تفعله ؛ وهى لا تعرف الا على أساس وظيفتها . ومن ثم فان أى تعريف علمى لها ينبغى أن يكون وظيفياً بالمعنى الدقيق . وكذلك الحال فى كثير من المفاهيم الأساسية الأخرى للعلم . « فالطاقة » مثلاً تعرف بأنها القدرة على القيام بالعمل ؛ و « طبيعتها » هى هذه القدرة أو وظيفة أداء العمل هذه ، وهذا هو كل ما تعرفه الفيزياء ، أو تحتاج الى أن تعرفه ، عنها . أما الكهرباء أو الطاقة كما هما فى ذاتهما - أى بمعزل عن وظائفهما - فالعلم لا يعرف عنهما شيئاً . بل ان نفس تصور تعريف غير وظيفى لأى منهما هو شئ لا معنى له فى نظر العلم . والواقع أن معظم العلماء يتفقون مع التجريبيين المنطقيين المحدثين الذين يذكرون أن مجرد الكلام عن طبيعة الكهرباء « فى ذاتها » هو لغو لفظى ، مادامت أية نظريات تتعلق بهذه الطبيعة المزعومة غير قابلة للتحقيق .

والواقع أن النظرة الوظيفية الى الذهن تتوسع فى هذا الرأى بحيث تتمد

الى المجالين النفسى والفلسفى . فهى تذهب الى ان قوام الذهن هو أوجه نشاط وقدرات معينة للكائن العضوى . فالذهن هو ، الى حد بعيد ، ما يفعله الكائن العضوى . وهناك ، الى جانب أوجه نشاطنا الجسمى ، أوجه نشاط ذهنية ، كالتفكير والشعور والتذكر . والذهن هو مجموع أوجه النشاط هذه ، ومن هنا فهو وجه من أوجه النشاط الكلى للكائن العضوى ، أو سلوكه . ومع ذلك ينبغى أن يلاحظ أن هذا رأى الوظيفى لا ينظر الى الذهن على أنه « شىء » يقوم بأوجه النشاط الخاصة أو غير الجسمية هذه . فليس ثمة لب مركزى أو فاعل موحد أو « شخصية » تقف من وراء أوجه النشاط هذه ، كما لو كانت « مشجبا » تعلق أوجه النشاط هذه عليه . ذلك لأن الشخصية ليست بأقل وظيفة من الذهن . بل أننا نستطيع تعريف الشخصية بأنها الأوجه الاجتماعية للذهن : فهى مجموع أوجه الذهن القاهرة « للشخصيات » الأخرى . وفى الفرد السوى ، تتكامل هذه الأوجه المتباينة أو تتوحد ، غير أن « الشخص » أو « الذات » لا ينبغى النظر اليه على أنه فاعل مستقل له هذه الأوجه أو يقوم بهذا النشاط . فهو وهى شىء واحد . ومرة أخرى ، فلنقل ان الذهن هو ما يفعله .

مشكلة الذهن والجسم

من المنطقى أن ننتقل من هذه المشكلة الشائكة ، مشكلة طبيعة الذهن ، الى بحث العلاقة بين الذهن والجسم . وعلى الرغم من أن علم النفس قد أخذ على عاتقه ، جزئيا ، بحث هذا الميدان الخاص ، فإن الفلسفة ما زالت تهتم بهذه المسألة اهتماما كبيرا . كذلك فإن التطورات التى طرأت على علم النفس لم تفلح فى حل المشكلة ، ولذا فلا يزال هناك مجال للفيلسوف ليدلى بدلوه ، ويتقدم بنظرياته وتأملاته ، فى هذا الميدان .

والقسمان الواضحان للذهن تتشعب اليهما الآراء المتعددة حول هذه العلاقة هما النمط الواحدى والنمط الثنائى . ولقد كانت الآراء الثنائية هى الأقوى تأثيراً بكثير ، من الوجهة التاريخية ، من بين هاتين الفئتين . وهذا أمر غير مستغرب ؛ إذ أن الثنائية ، كما أوضحنا من قبل ، تعبر عن وجهة نظر الموقف الطبيعى . وفضلا عن ذلك فإن المسيحية تستتبج القول بنزعة ثنائية واضحة ، ومن المعروف ، بالنسبة الى الفلسفة الغربية ، أن أكثر الآراء عن الذهن تمشيا مع تعاليم المسيحية هى التى كانت تتفوق على غيرها عادة . وبالنسبة الى الموقف الطبيعى ، فانه يبدو لنا من الواضح تماما أننا مكونون من جسم وذهن مجتمعين ، بحيث ان ارجاع أحدهما الى الآخر (على النحو الذى يقتضيه أى مذهب واحد) يبدو أمراً لا يتصور . لذلك فاننا سسنبدأ بعرض النظريات الثنائية ، محاولين بذلك الانتفاع من وجهة نظر الموقف الطبيعى ، ومن تجربة الطالب فى آن واحد .

نظرية التأثير المتبادل : تعد نظرية التأثير المتبادل interactionism أشمل النظريات الثنائية في العلاقة بين الجسم والذهن وأوسعها تأثيرا . وهذه النظرية تذهب بالاختصار الى أن الذهن والجسم يمثلان نظامين مستقلين للوجود لا يمكن ارجاع أحدهما الى الآخر ، غير أن في استطاعة كل منهما أن يمارس فاعليته على الآخر أو يؤثر فيه . ولهذه النظرية ميزة كبرى ، هي أنها تبدو متفقة مع تجربتنا اليومية ؛ ذلك لأننا نستطيع أن نقرر أن نرفع ذراعا (أى أن تكون لنا تجربة « ذهنية » خالصة بشأن موضوع مادي) فنجد الذراع قد ارتفع بالفعل . وعلى العكس من ذلك ، فكلنا قد جربنا تأثير التعب أو المرض أو العقاقير المخدرة في عملياتنا الذهنية ؛ فعندما يضطرب الجسم على أى نحو ، يكون التفكير عادة مضطربا أو مشوها . والواقع أن هذه التجارب تبلغ من الشيوع حدا يصعب معه على الطلاب أن يدركوا إمكان وجود أى رأى آخر غير نظرية التأثير المتبادل . غير أن هناك ، لسوء الحظ ، اعتراضات خطيرة جدا توجه الى الموقف القائل بالتأثير المتبادل . ولقد أدت نقاط الضعف هذه ، التى يرى كثير من المفكرين أن منها واحدة أو اثنتين تقضيان على النظرية تماما ، الى ظهور النظريات المنافسة . ويمكن القول ان كل هذه الآراء البديلة تقريبا قد وضعت من أجل تجنب العناصر المعترض عليها فى نظرية التأثير المتبادل ، ومن هنا فان من الضروري لنا أن نكون صورة واضحة عن هذا المذهب وعن الاعتراضات الأساسية التى أثرت ضده .

الحجج المضادة لنظرية التأثير المتبادل : أولى نقاط الضعف فى نظرية التأثير المتبادل هي أننا نجهل تماما كيف يحدث هذا التأثير المتبادل المزعوم . فإذا سلمنا بأنه يبدو من الممكن فى نظري أن أرغب فى رفع ذراعى ثم أنفذ هذه الرغبة ، فإن علم النفس الحديث ذاته لا يستطيع أن ينبئنا الا بالقليل جدا عن الطريقة التى يؤثر بها الفكر فى العضلات والمفاصل اللازمة لرفع الذراع بالفعل وهكذا فإن جهلنا بهذه المسألة لا يكاد يقل عما كان عليه عندما قدم ديكارت ، فى أوائل القرن السابع عشر ، عرضه الكلاسيكى للمذهب الثنائى . فقد كان ديكارت يقول بنظرية تبدو لنا اليوم ممتنعة ، مؤداها أن الغدة الصنوبرية (التي توجد فى منتصف المخ) هي نقطة الالتقاء أو « البوابة » التى تتحول بها الأفكار غير الممتدة وغير الجنسية الى تنبيه يحرك الجسم المادى الممتد (الذى يشغل مكانا) . وعلى العكس من ذلك فإن هذه الغدة الصنوبرية كانت هي الوسيلة التى يتحول بها حادث جسمى (كوخزة الدبوس مثلا) الى احساس أو الى « فكرة » .

والاعتراض الرئيسى الثانى على نظرية التأثير المتبادل هو استحالة تصويره ذلك لأن الكثير من خصوم هذه النظرية يرون أن فكرة ديكارت ليست أكثر امتناعا من الفكرة القائلة ان شيئين بينهما هذا القدر من التناثر الذى يوجد بين الذهن والجسم يمكن أن يكون بينهما تأثير متبادل من نوع ما . فالفرق الكيفي

بينهما أعظم بكثير من أن يسمح لنا حتى بتصور إمكان حدوث تأثير سببي متبادل . ذلك لأنه لا يوجد سر واضح في الطريقة التي يستطيع بها شيان ماديان أن يؤثر كل منهما في الآخر (كما في حالة الاصطدام مثلا) . كما أن تأثير حادث ذهني في الآخر هو قطعا ظاهرة مألوفة أخرى - كما يحدث عندما تؤدي رائحة (وهي احساس) الى استعادة ذكرى (وهي صورة) . أما تصور قيام حادث ذهني باحداث تغيير في موضوع مادي أو العكس ، فهو أمر واضح الامتناع .

رد القائل بنظرية التأثير المتبادل : توجد لدى القائل بنظرية التأثير المتبادل ردود عاجلة على هذين الاعتراضين الأولين الموجهين الى نظريته . فهو يتناول هذين الاعتراضين بالترتيب العكسي ، فيشير الى أن حجة « استحالة التصور » ليست حجة على الاطلاق ؛ ذلك لأن تاريخ العلم حافل بأمثلة تحول فيها شيء يعد تصوره مستحيلا الى حقيقة واقعة . فبالنسبة الى الذهن الذي كان يعيش في العصر الوسيط ، كان من المستحيل تصور إمكان أن يعيش الناس على الجانب السفلي للعالم ، إذ أن من الواضح أن هذا يؤدي الى سقوطهم - فضلا عن ذلك فمن ذا الذي يستطيع أن يعيش معلقا الى الأرض بقدميه ، مثلما تتعلق الذبابة بالسقف ؟ وفيما بعد كان من « غير المتصور » أن يستطيع الانسان الطيران ؛ إذ كيف يتسنى لوسيط رقيق كالهواء « عقلا » ، أن يحمل شيئا ثقيلا كجسم الانسان ؟ وهكذا يشير القائل بالتأثير المتبادل الى أن المسألة بالاختصار هي أن الدليل الوحيد على الواقعية هو الواقع ذاته . ففي استطاعتنا أن نقدم حججا منطقية على أن هذا الشيء أو ذاك لا يمكن عقلا أن يحدث أو يوجد ، ولكن اذا كانت تجربتنا الحسية تبين لنا أنه قد حدث أو وجد بالفعل ، فلن يؤدي افتقاره الى المنطق أو استحالة تصوره الى تغيير هذه الحقيقة .

وفضلا عن ذلك فإن « الغموض » المزعوم ، المتعلق بطريقة إمكان حدوث تأثير متبادل بين المادي والذهني ليس حجة على الاطلاق . ففي النظام الطبيعي حوادث متعددة تعد « غامضة » بالمعنى الصحيح . فمن الجائز أنه لا يوجد قانون علمي توطدت دعائمه بقدرما توطدت دعائم صيغة نيوتن العامة للجاذبية ، ومع ذلك فلا نيوتن ولا نحن نعرف كيف يتسنى لأشياء مادية تفصل بينها مئات الملايين من الأميال أن يؤثر بعضها في بعض . وعلى حين أن اينشتين قد قدم الينا بضعة اقتراحات رائعة عن سبب حدوث ظاهرة « التأثير عن بعد » هذه ، فإن الطريقة الأساسية التي يحدث بها هذا التأثير مازالت سرا غامضا . وأنه لمن « غير المتصور » أن يكون في استطاعة الأشياء التأثير بعضها في بعض دون أن يحدث بينها اتصال ميكانيكي مباشر ، أو دون أن تبعث حركات في وسيط معلوم معين ، قادر على نقلها ، مثلما يستطيع الهواء أو الماء نقل الموجات . ومع ذلك فلا يمكن أن يكون ثمة شك في حقيقة الجاذبية ، مهما يكن من غموض هذا التأثير . وينتهي صاحب نظرية التأثير المتبادل الى أن الأمر قد يكون كذلك في حالة التأثير النفسي المتبادل : فسواء أ كنا قادرين على « تصوره » ، أم على تقديم

تفسير مرض له ، أم لم تكن ، فانه ، بوصفه واقعة خالصة ، يبدو أمرا لا يمكن انكاره . ومن ثم فعلى المنطق وعلم النفس أن يتهادنا مع هذه الواقعة ، سواء أكانا بهذه المهادنة سعيدين أم لم يكونا .

المذهب الآلى ومبدأ بقاء الطاقة

هناك اعتراض أخطر بكثير على نظرية التأثير المتبادل ، وذلك من وجهة نظر ذوى العقليات العلمية على الأقل ، ألا وهو ما يبدو أن هذه النظرية تستتبعه من خروج على مبدأ بقاء الطاقة . هذا المبدأ هو واحد من أشمل المبادئ التى صاغها العلم وأكثرها أساسية . ومفاده باختصار أن كمية الطاقة فى أى نظام فيزيائى تظل ثابتة . فمن الممكن تحويل هذه الطاقة ، أو حتى تبديدها فى جميع أرجاء النظام الكامل بحيث تظل داخلها فى سكون ، غير أن المجموع الكلى للطاقة لا يمكن أن يزيد أو ينقص . على أن نظرية التأثير المتبادل بين الذهن والجسم تبدو متعارضة مع هذا المبدأ . ولنوضح ما نقول بذلك المثال الذى سبق لنا استخدامه : فإذا قررت أن أرفع ذراعى ثم نفلت هذا القرار ، فإن الحادث الذى بدا فى أول الأمر نفسيا بحتا ، ينتهى حادثا ماديا . وفى هذه الحالة يبدو أنه قد أضيفت كمية معينة من الطاقة الى النظام المادى للجسم من لا شئ . وبالعكس فلو أن تغيرا معيناً فى العالم المادى ، مثل دق جرس ، قد انتهى الى احساس أو ادراك للصوت فى وعيى ، لبدا أن الطاقة الجسمية أو المادية قد تلاشت فى « الذهن » الذى هو عدم من الناحية المادية . وفى كلتا الحالتين يبدو أن مبدأ بقاء الطاقة قد خولف .

وهنا أيضا نجد لدى القائل بنظرية التأثير المتبادل اجابات سريعة ، وإن لم تكن تبدو مقنعة بقدر ما كانت تبدو اجاباته على الاعتراضات السابقة . فهو يرد أولا بأن العلاقة السببية لا تنطوى بالضرورة على تحويل الطاقة (١) . فكل ما يلزم لاقامة علاقة سببية بين شيئين أو حادثين هو نوع من الاعتماد الضرورى لأحدهما على الآخر . وهذا الاعتماد قد ينطوى أو لا ينطوى على تحويل للطاقة . وثانيا فان تعبير أصحاب نظرية التأثير المتبادل عن العلاقة بين الذهن والجسم لا يحول دون امكان حدوث تحويل فعلى للطاقة . فمن الجائز أن الطاقة النفسية تتحول الى طاقة جسمية ، والعكس بالعكس ، بحيث لا يكون فى الأمر خلق للطاقة أو تبديد لها . وبعبارة أخرى فان فرض التأثير المتبادل لا يستلزم افتراض نظامين مغلقين ؛ فمن الممكن النظر الى الكائن العضوى على أنه نظام كامل ، لا يكون الجسم والذهن الا أجزاء منه .

(١) انظر فى هذه النقطة : كنجهام ، المرجع المشار اليه من قبل . ونوصى القارىء بأن يرجع الى مناقشة كنجهام بأسرها لمشكلة النفس والجسم ، اذ أنها تتميز بقدر غير عادى من الوضوح .

نظرية التوازي

ليس فى وسع أحد أن ينكر أن فرض التأثير المتبادل ، مهما يكن حكما النهائي عليه ، يستند بقوة على تجربة الانسان فى موقفه الطبيعى . أما النظرية التى سنعرضها بعد ذلك ، عن العلاقة بين الجسم والذهن ، فإنها تدير ظهرها للموقف الطبيعى ، وتحاول بهذه الطريقة الجذرية أن تستبعد بعض الاعتراضات الموجهة الى الآراء الأخرى . هذه هى نظرية التوازي parallelism ويكاد هذا اللفظ يشرح نفسه بنفسه : فالذهن والجسم يمثلان سلسلتين من الحوادث تتميزان بأنهما منفصلتان ، ومستقلتان ، ولا توجد بينهما رابطة سببية ، بل توجدان جنباً الى جنب فى توازٍ كامل . ويعترف أنصار هذا الراى بأن لكل تغير ذهنى تغيراً جسمى مناظراً له ، وأن هذين التغيرين يصاحب كل منهما الآخر دائماً وبالضرورة فى ارتباط وثيق . غير أن ما تتميز به هذه النظرية عن كل ما عداها هو أنها تنكر أية علاقة سببية بين الاثنين . فمهما يكن من حتمية الارتباط بينهما ، فإنه ليس ارتباط تأثير ، فالذهن والجسم دائرتان مغلقتان ، لا تؤثر احدهما فى الأخرى . وهما ، كما اقترح البعض ، أشبه بشريكين فى رقصة أشباح دائمة لا تنتهى بعناق أبدا .

الاعتراضات على نظرية التوازي

وجه خصوم نظرية التوازي - كما يمكننا أن نتوقع - انتقادات شديدة اليها . ولعل أكثر الألفاظ تداولاً فى وصف هذه النظرية هو صفة « الاستحالة » أو « الامتناع » . ومع ذلك فقد دعا إليها اثنان من أعظم الشخصيات فى الفلسفة الحديثة ، هما اسبينوزا وليبنيتس ، وكان لها مؤيدون قديرون حتى اليوم . ويبدو أن أقوى الاعتراضات الموجهة اليها هى : أنها أولاً تخالف مبدأ التطور البيولوجى ، الذى يقول ان الكائنات التى تظل باقية فى الصراع من أجل الوجود هى تلك التى تكون لها قيمة وظيفية أو قيمة تمكنها من البقاء - أى تساعد الكائن العضوى على تحقيق تكيف أفضل مع بيئته . وهكذا فإن فرض التوازي يجعل الذهن غير قابل للتفسير على الإطلاق ، ما دام لا يؤثر فى الجسم أو فى بيئته المادية . فكيف اذن أتيح للذهن أن يستمر فى الوجود، وأن يزيد قدرته وأهميته طوال مجرى التطور ؟

ويعترض ثانياً على نظرية التوازي بأن نتائجها ممتنعة . فلا يمكن أن تكون نتيجة المنطقية الا نوعاً من مذهب شمول النفس panpsychism - أعنى المذهب القائل ان هناك « ذهنًا » فى كل الأشياء وفى كل مكان من النظام الطبيعى ، ذلك لأنه اذا صح ما تقول به النظرية من وجود نوع من الارتباط الحتمى المتبادل بين الحوادث الجسمية والذهنية ، فإن كل حادث ذهنى لا يناظره حادث جسمى فحسب ، بل ان كل حادث جسمى لا بد أيضاً أن يكون له نظير نفسى من نوع ما . وهكذا فلن يكون هناك فقط نظير واع لكل التغيرات الجسمية

(كالحركة اللولبية للأمعاء أو نمو الخلايا منلا) ، بل ان الحوادث المادية البحتة في الطبيعة ، كتحلل الصخور ، لا بد أن يكون لها بدورها نظير نفسى من نوع ما . ولقد اعترف بعض القائلين بنظرية التوازي صراحة بهذه النتائج التى تؤدى الى القول بشمول النفس - ومنهم ليبنتس مثلا - ولكن غيرهم ينفر من هذه النتائج المنطقية التى تبدو لا مفر منها فى نظر معظم خصوم هذه النظرية .

موقف ليبنتس

ربما كان أكثر دعاة نظرية التوازي اتساقا بين كبار الفلاسفة هو ليبنتس نفسه ، وهو عالم رياضى وميتافيزيقى ألمانى فى القرن السابع عشر (١) . والواقع أن المأزق العقلى الذى أدت به النظرية اليه ، فضلا عن الوسيلة اليائسة التى اضطر الى اتباعها للتخلص من هذه النتيجة ، تكشف عن تهافت وجهة النظر هذه . فقد واجه ليبنتس ، شأنه شأن كل المدافعين عن هذه النظرية ، مشكلة تفسير طريقة حدوث هذا التوازي ، وكذلك (ان أمكن) سبب وجود هذا الارتباط الدائم والعقيم بين الطرفين . ولعل الحل الذى أتى به هو الحل الوحيد الذى يمكن اقتراحه فى هذا الصدد : فالله قد خلق مملكتين توأمتين ، هما مملكتا الذهن والمادة ، ثم ربط بينهما ربطا دائما عن طريق نوع من « الانسجام المقدر pre-established harmony » وقد استخدم ليبنتس ، لايضاح رأيه هذا ، تشبيه الساعتين المشهور . فمن الممكن أن نتصور صانع ساعات خبيرا يمكنه صنع ساعتين بلغتا من دقة التركيب وكمال الصنعة حدا يجعلهما ، بمجرد بدئهما معا ، يظلمان يدلان دائما على نفس الوقت فى انضباط تام . فى هذه الحالة لن يكون هناك تأثير من الواحدة فى الأخرى ، ولا علاقة مع الأخرى ، ويظلان يعملان جنبا الى جنب فى موازاة مطلقة . وهكذا الحال فى سببيه - من أى نوع - اذ لا حاجة الى هذا أو ذاك - ومع ذلك فان حركاتهما تظل متوازية على الدوام ، بحيث تطابق كل دقة دقة ، وتتفق كل ساعة تماما مع الأخرى ، ويظلان يعملان جنبا الى جنب فى موازاة مطلقة . وهكذا الحال فى عالمى الجسم والذهن التوأمين . فالله قد وفق بين سلسلتيهما المستقلتين من الحوادث ، بحيث يتلاءمان على أكمل نحو ، والانسجام المقدر لا يخفق أبدا ، بل ان ظواهر العالمين تنسجم فى تواز مطلق طوال وجودها .

مذهب الظاهرة الثانوية

أدى عدم الاكتفاء بنظرية التأثير المتبادل وبنظرية التوازي معا الى وضع مجموعة من الآراء التى يمكن أن تعد كلها احتجاجات على هاتين النظريتين . ويتصف أحد هذه المواقف المحتجة بأنه ثنائى بدوره ، غير أن معظم الآراء المعارضة تحاول الوصول الى حل واحد لمشكلة الذهن والجسم :

(١) عاش ليبنتس (١٦٤٦ - ١٧١٦) فترة خصبة من حياته فى القرن الثامن عشر .
(المترجم)

أما الحل الثنائي البديل فهو مذهب الظاهرة الثانوية epiphenomenalism هذه النظرية ، رغم ما يبدو على اسمها من تعقيد ، بسيطة نسبيا ، وهي تحظى بقبول غير قليل في الوقت الحالي . ولقد صيغت في الأصل على أنها رأى مادي في الذهن ، وكانت لها على هذا الأساس شعبية كبيرة بين أنصار المادية في القرن التاسع عشر . بل ان دعائها اليوم لا يأتون الا من معسكر المذهب الطبيعي الآلى ، وذلك لأسباب ستتضح بمجرد أن نشرح النظرية . وتقول هذه النظرية ، باختصار ، ان العلاقة بين الذهن والجسم علاقة سببية ، غير أن هذه ليست سببية متبادلة ، كما هي الحال في مذهب التأثير المتبادل . فالتأثير يسير في اتجاه واحد فحسب ، اذ أن التغيرات الجسمية تؤدي الى حدوث تغيرات ذهنية ، لا العكس . فليس النشاط النفسى الا نتاجا ثانويا ، والعملية الأساسية ذات طابع فيزيائى بحت . وهكذا يصبح الذهن مجرد ظاهرة مصاحبة أو ظل للنشاط الجسمى ، لا تأثير لها فيه . وكما يعبر برجسون عن هذا الرأى ، فإن الذهن يغدو تبعا له مجرد هالة تتراقص فوق عمليات المخ . وهناك تشبيه اشهر من ذلك ، هو التشبيه بظل تلقيه عجلة دائرة . فليس للظل تأثير على العجلة أو على حركتها ، ولكنه هو ذاته معتمد تماما عليها في وجوده وفى طابعه . وهكذا يصف سبانتيانا الذهن فى عبارة رائعة بأنه « صيحة غنائية فى زحمة العمل » . فالشئ الأساسى والهام بحسب هو النشاط الجسمى . أما الوعى المصاحب له فلا يمثل الا زخرفا غير وظيفى لهذا النشاط . ويضيف صاحب هذا المذهب قائلا اننا ، مثلما نتأثر فى كثير من الأحيان بالمظهر الحلاب أو الزخرف أكثر مما نتأثر بالشئ الأساسى ، فاننا هنا أيضا نتجه الى أن نجد فى هذه « الصيحة الغنائية » شيئا أهم بكثير مما يسمح لنا به الحكم الموضوعى الرزين على الأمور .

مذهب الظاهرة الثانوية والعلم

كانت أقوى مزايا هذه النظرية شبه الثنائية ، اعنى نظرية الظاهرة الثانوية ، هى تأثيرها المثير فى علم النفس وعلم وظائف الأعضاء معا . فهى قد شجعت دعائها على البحث عن تفسيرات جسمية خالصة للظواهر الذهنية ، وقد أمكن القيام بكثير من الأعمال التجريبية المفيدة على أساس هذا الفرض . بل ان فرض الظاهرة المصاحبة هذا كانت له من النتائج المثمرة بوصفه منهجا ، ما يجعل المرء مرددا فى مهاجمته ، وان كان من الواجب أن نتذكر أن نجاحه بوصفه فرضا منهجيا لا يثبت كفايته من حيث هو موقف ميتافيزيقى شامل . فمن الملاحظ مثلا أن الحجة التطورية التى سقناها ضد مذهب التوازى ، يمكن أن تساق بنفس القوة ضد النظرية الحالية . فاذا كان ما يساعد الكائن العضوى فى الكفاح للحصول على وسائل العيش وفى استمرار النوع هو وحده الذى يقدر له البقاء فى الصراع من أجل الوجود ، واذا كان الذهن أو الوعى مجرد « صيحة غنائية » وسط هذا الصراع ، فكيف أتبع له إذن أن يستمر فى الوجود ويزداد أهمية فى حياة الانسان ؟ وهكذا نستطيع أن

نختتم كلامنا عن مذهب الظاهرة الثانوية بتقديم حكم موجز عليها ، فنقول ان نتائجها قد اثبتت قيمتها بوصفها فرضا عمليا ينطوى على منهج للبحث العلمى ؛ أما من حيث هي نظرة شاملة الى الذهن ، فان قيمتها تقل عن ذلك الى حد ما .

آراء اسمبينوزا وليبنيتس

تمثل نظرية الظاهرة الثانوية التى عرضناها الآن مذهباً ثنائياً يتحول بالنسبة الى جميع الأغراض العملية ، الى واحدة منهجية . أما النظرية التى يتعين علينا بحثها بعد ذلك ، فتمثل واحداً من الموقفين اللذين يقولان بالواحدية . ولقد كان الهدف من اتخاذ كل من هذين الموقفين هو محاولة تجنب الصعوبات التى تبدو حتمية لا مفر منها فى أى حل ثنائى لمشكلة الذهن والجسم . ومع ذلك ، فان الحل الذى تقدمه احدى هاتين النظريتين يبدو مصطنعاً ، شأنه شأن الحل الذى تأتى به نظرية التوازي . هذه النظرية هي نظرية الوجهين double-aspect theory ، التى ارتبطت بوجه خاص باسم اسمبينوزا . وهى تذهب باختصار الى ان الذهن والجسم ليسا الا وجهين متقابلين للحقيقة نهائية واحدة تكمن من ورائهما . فهما أشبه بجانبى الورقة ، أو اذا شئنا تشبيهاً أفضل لقلنا انهما أشبه بالوجهين المقعر والمحدب لعدسة زجاجية . وبعبارة أخرى فان تسميتنا للحدث بأنه « جسمى » أو « ذهنى » تتوقف على الوجه الذى نلاحظه منه - أى على العلاقات التى ننظر اليه من خلالها - مثلما ان حكمنا بأن العدسة ينبغي أن توصف بأنها مقعرة أو محدبة يتوقف على العلاقات التى ننظر اليها من خلالها .

الاعتراضات على نظرية الوجهين : على الرغم من أن المدافع عن هذا الفرض القائل ان الذهن والجسم ليسا الا صفتين توأمتين لجوهر نهائى واحد يستطيع أن يتجنب الانتقادات الموجهة الى مذهب التوازي ، فانه يقع فى صعوبات خاصة به . فلما كان يرى الذهن والمادة حقيقة واحدة ، فانه لا يحتاج الى الاتيان بتفسير مسرف فى الخيال كذلك الذى التجأ اليه ليبنيتس . ومع ذلك يتعين عليه أن يحاول اقناع الموقف الطبيعى ، الذى ينظر الى المسألة عادة على النحو الآتى : ان تشبيه القوسين المحدب والمقعر تشبيه دقيق جداً ، ولكنه لا يكاد يكون تفسيراً للحقيقة القائلة ان تجربتنا بأسرها تشتمل على مجالين مختلفين تماماً من مجالات الوجود . ففى استطاعتنا أن نسميهما شيئاً واحداً، ولكن من الواضح أننا لا نستطيع أن نثبت أنهما شيء واحد . فضلاً عن ذلك ، فمن الممكن الاعتراض بأن هذا التوحيد بين المجالين لا يكاد يكون تفسيراً على الإطلاق . فهو يحاول أن يتخطى مشكلة الذهن والجسم بأسرها عن طريق انكار وجودها : ولو كان الاثنان فى أساسهما شيئاً واحداً فعنكب، لما كانت هناك أية صعوبة فى موضوع الصلة بينهما .

وكثيرا ما تشعر الأذهان المعاصرة بأن نظرية الوجهين هذه تقف موقفا يائسا ، بطريقتها الواحدية ، مثلما أن نظرية التوازي تقف موقفا يائسا بطريقة ثنائية . ففى كلتا الحالتين يثور العقل فى موقفه الطبيعى ، ويجد الطلاب المبتدئون عادة أن المذهبين متساويان فى عمقهما . ومن المؤكد أن كلا من هاتين النظريتين لا تقدم أى تفسير يستطيع العلم أن يتخذ منه فرضا مثمرا ، وعلى الرغم من أن هذه الحقيقة وحدها لا تكفى لاستبعادهما من مجال البحث الفلسفى ، فإنها تحملهما عبء البينة الأثقل . أما انهما قادرتان أو غير قادرتين على حمل هذا العبء ، فذلك أمر ينبغى تركه للقارىء .

مذهب شمول النفس : أما المحاولة الأخرى للوصول الى حل واحد لمشكلة الذهن والجسم فهى تلك التى أشرنا اليها من قبل باسم مذهب شمول النفس panpsychism . وأساس هذا المذهب هو الامتداد بالوعى ، أو بنوع من النشاط النفسى على الأقل ، بحيث يشمل جميع أرجاء الكون . وليس هذا مجرد افتراض لذهن شامل من نوع ما ، كما تفعل كثير من أنواع المذهب المثالى ، وإنما هو نسبة عمليات ذهنية الى كل جزء من النظام الطبيعى . وهكذا ينظر القائل بهذا المذهب عادة الى الطبيعة بأسرها على أنها مؤلفة من مراكز نفسية ، كل منها مشابه للذهن البشرى ، فتكون النتيجة نظرية يمكن تسميتها بالمذهب الذرى الروحى spiritual atomism . وبذلك يصبح الواقع ، كما كان فى المذهب المادى القديم والمذهب الفيزيائى الحديث ، مجموعة مؤلفة من عدد لا متناه من الذرات . غير أن مذهب شمول النفس يرى ، على خلاف هذه الأنواع المألوفة للمذهب الذرى ، أن الوحدات النهائية ذات طابع ذهنى أو نفسى أساسا . وهنا أيضا نجد أن ليبنتس هو المثل الكلاسيكى لهذا الرأى : ففى مذهبه ، يتألف الكون من عدد لا متناه من « الذرات الروحية monads » أو مراكز الإدراك . وتتفاوت درجة الإدراك أو مستواه فى هذه المراكز من العلم الشامل فى الله ، الذى هو « موناد المونادات » ، حتى « الذرات الروحية الناعسة » التى تتألف منها المادة الفيزيائية . فليست لهذه الذرات الروحية الأخيرة إلا « ادراكات بسيطة petites perceptions » ، أو حالات ذهنية لا واعية ، غير أن ماهيتها مع ذلك تظل نفسية أساسا . وهكذا فإن الفكرة الأساسية فى مذهب ليبنتس هذا ، كما فى كل مذهب يقول بشمول النفس ، هى أن « الذهن حاضر فى الأشياء جميعا » - أو باختصار أن « الذهن فى كل مكان » .

فى هذه الحالة بدورها ندرك بوضوح أن هذا الحل لمشكلة الجسم والذهن لا يتفق مع وجهة نظر الموقف الطبيعى الا اتفاقا ضئيلا . كذلك فإن وجهة النظر الجديدة هذه ، شأنها شأن نظرية التوازي ونظرية الوجهين ، عقيمة علميا . بل أن نظرية شمول النفس لا تكاد تكون نظرية قابلة للاثبات بالمعنى

المألوف لهذا اللفظ . فلو أكدت أن هذه الصخرة حية وحاسة ، فلا يكاد يكون في وسعي مناقشتك ، وكل ما أستطيع أن أرد به عليك هو أنك لا تستخدم الألفاظ بمعناها المعتاد ، وأنك تدير ظهرك لتجسربتنا المألوفة في الموقف الطبيعي ، وهي التجربة التي نجد فيها فارقا بين الصخور وبين الأشياء ذات القدرة الواضحة على الحساسية ، التي نطلق عليها اسم الحيوانات . ومن المعترف به أنك ، كالقائل بنظرية الوجهين ، قد « حللت » مشكلتك بالغائها . أما كون الثمن العقلي لهذا الحل أبهظ مما ينبغي ، فهذا أمر ينبغي أن يترك البت فيه للقارىء . وعلى الرغم من أننا لا نود التأثير في الحكم الذي سينتهى إليه القارىء ، فمن الواجب أن نشير إلى أن الرأي منعقد على أن الثمن مبالغ فيه إلى حد بعيد .

الذهن بوصفه إنشيقا

ما زال أمامنا أن نبحث رأيا أخيرا في علاقة الذهن بالجسم . وقد أرجانا هذا الرأي إلى النهاية لسببين : أولهما أنه ربما كان أفضل نظرية موجودة حاليا في هذا الميدان المزدهم بالنظريات ، وثانيا لأنه رأى يلقي استجابة من الذهن العلمى ، ويتفق أيضا مع الموقف الطبيعى الذى تأثر به الطالب المبتدىء . وبذلك يشعر القارىء بتخفيف لحدة الضجر الذى قد يحس به إزاء بعض النظريات اليائسة المتطرفة الأخرى ، ونستطيع أن نأمل أن نختم هذا الفصل دون أن نترك الطالب ثائرا أو مرتبكا إلى حد قد يابى معه الانتقال إلى بحث مشكلات أخرى في الفلسفة .

هذه النظرية الأخيرة في الذهن تتصف بأنها ليست رأيا في العلاقات بين الظواهر الجسمية والذهنية فحسب ، وإنما هي على الأصح رأى في مركز الذهن في النظام الطبيعى بوجه عام . وهي تبني مباشرة على نظرية الانبثاق التي عرضناها في الفصل الأخير . بل إن الارتباط بين المذهبين يبلغ من الوثوق حدا يجعل النظرية التي سنعرضها تسمى في كثير من الأحيان باسم النظرية الانبثاقية emergence theory في الذهن . هذه النظرية تتوسع في الفرض القائل أن الحياة ظهرت أو « انبثقت » عندما تكون نمط جديد أشد تعقيدا ، من المواد غير العضوية ، أى عندما ظهر مستوى جديد من التنظيم بظهور أنواع جديدة من الاستجابة ، فنقول إن الذهن هو بدوره نتيجة لتنظيم أعقد للتركيب الجسمى (أو على الأخص ، العصبى) . وبعبارة أخرى ، فبازدياد تعقد تركيب العمليات الآلية العصبية ، وظهور جهاز عصبى مركزى يربط بين كل أجزاء الكائن العضوى ، « انبثق » من هذا المستوى التكاملى الجديد نوع جديد من الاستجابة . وظهر الوعى - أو الذهن بمعنى أعم - بوصفه نتيجة مباشرة لهذا التنظيم الناتج ، ومن ثم فإنه يعتمد على هذا التركيب العصبى في استمرار وجوده .

النتائج الفسمنية للنظرية الانبثاقية : من المفيد أن نناقش بعض نتائج النظرية الانبثاقية وتشعباتها . أولى هذه النتائج هي أنه لا يوجد على الأرجح واحد من المدافعين عن هذه النظرية ، يقول أن هذا المستوى الجديد للتنظيم العصبى قد ظهر بقصد اتاحة ظهور الذهن فى الكون . فالكون يعد نتيجة للتنظيم ، لا سببا له . ومن الواضح أن هذا يؤدي الى الربط بين نظرية الانبثاق وبين النظرية الطبيعية naturalistic الى العالم . بل ان هذه النظرية هي الأثرة لدى القائل بالمشكلة التى يعدها أصحاب المذهب الآلية والمادية والطبيعية مشكلة حساسة بحق - وأعنى بها : كيف دخل الذهن الى المجال الكونى ؟ وهناك نتيجة ثانية ، لنظرية الانبثاق ، هي أنها توحى بميل الى نظرية « الظاهرة الثانوية » ، وقد يصبح هذا الميل من آن لآخر أكثر من مجرد الإيحاء . فكثير من أنصار هذه النظرية يعترفون بأنه اذا كان الذهن قد ظهر متأخرا فى التاريخ التطورى ، ولم يكن ظهوره الا نتيجة لازدياد التعقد والتخصص الوظيفى فى الجهاز العصبى ، فان من الواضح نتيجة لذلك ان أهميته السببية ليست كبيرة جدا . ومثل هذا الاعتراف يعود بنا مرة أخرى الى نظرية « الظاهرة الثانوية » ، ويظل علينا أن نواجه الاعتراضات التى أثرت فى وجه هذه النظرية . ومع ذلك فان أولئك المفكرين الذين يؤيدون نظرية الانبثاق يكونون عادة ميالين الى نوع من مذهب التأثير المتبادل . فمهما يكن من اعتماد الذهن فى وجوده على مستوى جديد من التكامل العصبى ، فسيظل من الممكن أن ينظر اليه على أنه يؤثر فى الجسم ؛ ذلك لأن اعتماد أصله على غيره ليس دليلا على عجزه من ناحية السببية . ومن جهة أخرى فهناك أنصار لنظرية الانبثاق يفضلون الفرض المادى ، ويذهبون الى أن نتيجة النمو التطورى للجهاز العصبى لا يمكن ، على أحسن الفروض ، أن تكون الا مجموعة جديدة من ردود الأفعال والوظائف الجسمية الأخرى .

وهكذا يتضح لنا أن نظرية الانبثاق ليست وجهة نظر فى طبيعة الذهن بقدر ما هي تفسير لأصله . وعلى هذا الأساس ، فمن الممكن أن ينطبق عليها الوصف الذى قيل عن فلسفة حديثة مشهورة : فهي أشبه بمر تطل على جانبيه أبواب متعددة ؛ إذ أن فى استطاعة الأفراد الذين ينتمون الى مدارس فرعية متباينة داخل اطار المذهب الطبيعى أن ينتقلوا الى حجراتهم الخاصة ، عبر هذا الممر الواحد . ومع ذلك فهناك شيء ينبغى أن نكون على يقين منه ؛ فليس من المحتمل أن نجد مثاليا واحدا يتجول خلال ممر الانبثاق هذا . ذلك لأنه ، وإن يكن من الممكن منطقيا أن نقول بأن أذهاننا البشرية الفردية - أعنى الذهن المتناهى دون أى تفخيم - قد انبثقت بالطريقة التى وصفناها الآن ، فان المثالى يضطر الى القول بأن الانبثاق لم يكن الا الوسيلة التى تدخل بها « الذهن » الكونى الشامل فى العالم الجسمى . ذلك لأن المثالية لا تستطيع

أن تؤمن بأن هذا الظهور المتأخر للذهن فى العملية التطورية هو أول ظهور « للذهن » الشامل فى الكون . وحتى لو أثبت البحث البيولوجى يوما ما أن فرض الانبثاق قد أصبح بمنأى عن الشك ، فإن المثالى يستطيع مع ذلك أن يظل يعتقد (ويكاد يكون من المؤكد أنه سيظل يعتقد) بأن الانبثاق لم يكن الا الأداة أو الاستراتيجية التى حقق بها « الذهن » الشامل ذاته فى العالم العضوى . فهو سيقول ، تمشيا مع نظرتة العامة الى العالم ، ان الانبثاق ليس الا مفهوما منهجيا ، وليس مفهوما كونيا (كسمولوجيا) ؛ فقد يكون فى استطاعة النظرية أن تنبئنا بالطريقة التى ظهر بها الذهن ، ولكنها لا يمكن أن تنبئنا بسبب حدوث ذلك ولا بالعلاقة بين الذهن وبين الواقع .

تلخيص : قد يكون من المستحسن أن نتريث ونلقى نظرة الى الوراء على الأرض التى استكشفناها فى هذا الفصل ، اذ أن من المعترف به أن مشكلات الذهن من أصعب المشكلات فى الفلسفة .

فقد بدأنا بايضاح الخلط الشائع بين « المخ » و « الذهن » ، وبيننا أن الأول جزء من العالم المادى وله كل الخصائص التى يتصف بها أى موضوع مادى ، على حين أن الذهن يبدو محتاجا الى مقولات خاصة تنطبق عليه وحده . وبعد ذلك عرضنا الراى التقليدى أو الجوهرى فى الذهن ، وهو الراى الذى يعده جوهرًا روحيا فريدا له وجود مستقل ولا يتوقف وجوده بآية حال على علاقاته (بالجسم أو بالعالم الخارجى) . وقد لاحظنا كيف أن هذه النظرة الى الذهن تؤدى بسهولة الى الثنائية أو المثالية ، فضلا عن الاعتقاد بأولوية العالم الروحى وخلود النفس .

ثم اشرنا بعد ذلك الى نقد هيوم لهذه النظرية الجوهرية ، وهو نقد مبني على نظرة تجريبية خالصة الى المشكلة ، ولا يجد أساسا تجريبيا للاعتقاد بوجود جوهر روحى مستقل . وجاء بعد ذلك رد فعل كانت على هجوم هيوم الثورى هذا على الراى التقليدى ، ولاحظنا كيف صاغ المفكر الألمانى العظيم مذهبها وسطا يترك مجالا كاملا للعنصر الذهنى القبلى أو الأولى *a priori* ، وللعنصر الذهنى المستمد من الحواس .

وقد حللنا بعد ذلك الراى المادى ، الذى يناقض تماما النظرة الى الذهن على أنه روحى . وفى هذا الصدد أكدنا بوجه خاص النقص الواضح للموقف المتطرف لدى المبادئ الأوائل ، على الأقل ، وهم المفكرون الذين اتهمهم الكثيرون « بمغالطة الرد » ، أعنى ارجاع الذهن الى « مجرد » مادة ولكن بشكل آخر . ومن ذلك انتقلنا الى وجهة نظر الى الذهن ، محبة جدا الى قلوب علماء النفس ، تؤكد التعريف الاجرائى *operational* أو الوظيفى للذهن . هذه النظرية تقول ان الذهن لا ينبغى أن يوصف الا من خلال ما يفعله - أى كيف يؤدى عمله - وتذهب الى أن أية محاولة للنفاز من وراء العمليات

الذهنية الى كشف طبيعة « الذهن فى ذاته » ينبغى التخلّى عنها على أنها عقيدة غير ضرورية .

وقد حللنا فى النصف الأخير من الفصل مختلف حلول مشكلة الذهن والجسم . فعرضنا أولا رأى الموقف الطبيعى ، وهو فكرة التأثير المتبادل ، التى تبشرنا بالكثير ، ولكنها تثير أمامنا بالفعل مشكلات جديدة تبلغ من الكثرة حدا جعل الكثير من المفكرين يرفضونها . وأوضحنا الجهد اليائس الذى يبذله « مذهب التوازى » لتجنب المشكلات المتصلة بأية نظرية فى التأثير المتبادل ، كما بينا الأسباب القوية التى دعت الى انتشار رفض هذا المذهب . وبحثنا بعد ذلك نظرية « الظاهرة الثانوية » (التى كانت مفضلة لدى علماء القرن التاسع عشر وفلاسفته الماديين) ، وهى النظرية التى تضيف على الذهن وجودا حقيقيا ، ولكنه وجود ثانوى فحسب ، على حين أنها تنكر عليه الفاعلية السببية أو الدلالة الكونية .

وتلا ذلك عرض سريع لمحاولتى نظرية « الوجهين » ونظرية « شمول النفس » فى حل هذه المشكلة ، اذ أن النواقص الواضحة لهاتين النظريتين جعلت من غير الضرورى تخصيص وقت طويل لهما . وأخيرا انتقلنا الى النظرية الانبثاقية فى الذهن ، وهى النظرية التى تبدو اليوم أفضل اجابة ممكنة على مشكلة الذهن والجسم القديمة العهد . وقد أشرنا الى تفضيل العلماء المعاصرين لها فى الوقت الراهن ، ولكننا لاحظنا أيضا أنها لا ترضى أفرادا كثيرين فى مجال الفلسفة ؛ اذ أنها لا تنبئنا الا بطريقة ظهور الذهن ، ولا تقول الا القليل عن طبيعته او عن مكانته فى النظام العام للأشياء .

وأغلب الظن أن كثيرا من القراء سيخيّب أملهم لنتائج العرض الذى قدمناه للذهن ، مادام من الواضح أنه لا توجد وجهة نظر واضحة المعالم ، أو رأى للأغلبية ، يستطيع الطالب أن يأخذ به بأكمله على أنه رأيه الخاص . وبدلا من ذلك نصادف فى هذه الحالة ، كما فى حالة جميع المشكلات الفلسفية الكبرى ، مواقف متباينة ، يتناقض الكثير منها بعضه مع بعض ، ولا يبدو أحدها كافيا تماما . على أن هذه نتيجة لا مفر منها ، ولا سيما فى كتاب من هذا النوع ، يهدف الى أن يقدم للمقارئ أنواع الفلسفة ومشكلاتها ، لا الى أن يفرض عليه أى نمط معين أو أية مجموعة جاهزة من الاجابات . فما يهمنا قبل كل شيء هو أن نزود الطلاب حديثى العهد بالفلسفة بالمواد الخام التى يبنون منها نظرتهم الخاصة الى العالم ؛ اذ أن أى موقف فلسفى اذا حكمنا عليه حكما نهائيا فلن تكون له قيمة الا بقدر ما يكون موقفا خاصا بنا .

الفصل السابع

الحقيقة : مشكلة بيلاطس - ومشكلتنا

من أكثر اللحظات درامية - ومن أقربها قطعاً إلى الفلسفة - في قصة المسيح في العهد الجديد ، تلك التي اقتيد فيها المسيح أمام بيلاطس ، الحاكم الروماني لجوديا ، لكي يحقق معه . ففي خلال المحادثة التي دارت بين المحقق وبين المتهم ، يقول بيلاطس : « أملك أنت اذن ؟ » فيكون الرد هو تلك العبارة المشهورة : « إنما كانت الغاية التي من أجلها ولدت ، والغرض الذي من أجله أتيت إلى العالم ، هو أن أكون على الحقيقة شاهداً . وإن كل من كان من أهل الحقيقة ليصغى إلى ما أقول : » أما رد بيلاطس فكان أشهر حتى من ذلك . فقد تساءل : « ما الحقيقة » ، وبذلك كشف عن موقف فلسفي معين مازال إلى اليوم قائماً كما كان منذ عشرين قرناً - بل ربما كان اليوم أكثر شبيهاً مما كان من قبل .

على أن هذا ليس معناه أن المحقق الروماني قد أدرك كل النتائج الضمنية التي ينطوي عليها سؤاله الشامل . كما أن من غير المحتمل أن يكون قد تنبأ بأنه سيحقق لنفسه خلوداً مريباً في تاريخ الفكر البشري بتساؤله هذا السؤال . ومع ذلك فقد كشف عن نوع من نزعة الشك العنيدة ، التي حظيت باحترام الفلاسفة المحدثين . وإذا كان من الصعب على من تشبهوا بالتعاليم المسيحية أن ينظروا إلى بيلاطس دون تحامل ، فمن الواجب أن نتذكر أن عصره كان عصر ثغليان اجتماعي . فقد كان في فلسطين في ذلك الوقت كثير من المصلحين والتقدميين والأنبياء ، كلهم ينادون « بالحقيقة » . فليس من المستغرب إذن أنه قد سئم تكرار اللفظ بكل هذه السهولة وعدم الاكتراث ؛ إذ أنه قد شعر بأنه ليس كل شاهد على الحقيقة يستطيع أن يروي نفس القصة ، وكان من الطبيعي أن يتساءل عما تكونه الحقيقة بالضبط . وقد يشعر المسيحيون بأنه كان أعمى إذ لم يستطع أن يرى الحقيقة عندما ظهرت له في شخص المسيح ، غير أن موقفه الساخر كان هو الموقف الطبيعي لرجل في مثل مركزه .

كذلك فإن هذا هو الموقف الطبيعي لأي شخص في مركز الفيلسوف المحترف ؛ إذ أنه بدوره قد صادف أنصاراً عديدين لمذاهب متعددة ، كلهم يدعون أن لديهم « الحقيقة » ، وكلهم تقريباً يدهشون حين يجدون أي شخص

يتحدى ادعاءهم بسؤال بيلاطس الملح . ذلك لأن قراءات الفيلسوف قد أوصلته الى فهم كثير من المذاهب ، التي تدعى كلها أنها مبنية على « الحقيقة » ، بل ان القليل منها هو الذى يتواضع فيعترف بأنه قد لا تكون هناك الا حقيقة جزئية فحسب . فالفيلسوف اذن قد وصل الى نقطة يكون له فيها كل الحق فى أن يتساءل : « ما الحقيقة ؟ » ولكن من المؤسف أن موقف بيلاطس وموقف الفيلسوف ينبغى أن يفترقا عند هذه النقطة : فليس فى وسع الفيلسوف أن يستبعد المشكلة بهزة من كتفه ، أو بتسليم من هم شهود على الحقيقة الى أعدائهم ليعدموهم ، وانما ينبغى له مواجهة السؤال الملح ، وبذل كل جهد لـ حله .

تعقد المشكلة : تعد مشكلة الحقيقة من أعقد المشكلات التى يتعين على الفلسفة بحثها . ذلك لأنه ليست هناك كثرة من « الحقائق » فحسب ، بل ان الناس نادرا ما يعنون نفس الشيء عندما يصفون عبارة بأنها « حقيقة » . وان تحليليا بسيطا لكفيل بأن يبين لنا أن كثيرا من تلك الحجج التى تنتهى بصياح أحد الفريقين أو كليهما : « كذاب ! » انما تصل الى هذه النهاية المؤسفة ، لا بسبب تزيف متعمد أو حتى خطأ غير مقصود ، بل لأن الخلاف الأساسى يكمن فى أن أحد الفريقين يستخدم نظرية أو معيارا معيناً للحقيقة ، فى حين يركز الآخر على مفهوم مختلف كل الاختلاف . فلا غرو اذن ألا يشاهد كل من المتنازعين خصمه وجها لوجه ؛ بل انهما لا يتكلمان لغة واحدة ، حتى وان كانا يستخدمان نفس الألفاظ . ذلك لأن المعانى ، لا الأصوات ، هى التى تكون ماهية اللغة - وهو أمر لا نكاد نكون بحاجة الى التنبيه اليه . فاذا قلت « حقيقى » وكان فى ذهنى معنى معين ، وقلت أنت نفس اللفظ وكان فى ذهنك معنى آخر ، لكان فى مواصلة الحديث مضيعة للوقت - ما لم نتمكن بالطبع من التوقف وتحليل خلافتنا من أجل كشف أساس معقول للتفاهم يتيح مواصلة الحديث .

ولكى يفعل المرء ذلك فلا بد له من القيام بدور الفيلسوف . فمن المؤكد أننا عندما نتساءل جديا : « ما الحقيقة ؟ » نكون قد وضعنا أقدامنا فى قطار الفكر النظرى التأملى . وفى وسعنا أن نضيف الى ذلك أننا اذا كنا جادين فى هذا السؤال بحق ، فلا بد أن نكون قد قضينا وقتا معيناً فى هذا القطار . ولكى نصل الى نقطة نهاية تكون فيها محطة مريحة ، فلن نجد الأمر نزهة ممتعة فى عصر يوم من أيام الاجازة ، أو سباحة عقلية مريحة هادئة ، بل اننا سنجد الرحلة طويلة وشاقة .

النظرية الأولى : الحقيقة بوصفها تطابقا

رأينا فى الفصل الأول الخاص بالمشكلات الرئيسية فى الفلسفة أن هناك ثلاثة مفاهيم أساسية للحقيقة ، تعرف عادة باسم « نظريات الحقيقة » : أول هذه المفاهيم هو ذلك الذى يقول به كل شخص ، بلسانه على الأقل ، وهو

يمثل ما نعتقد عادة أننا نعنيه عندما نصف عبارة بأنها « حقيقة » . تلك هي نظرية « التطابق correspondence » ، ومفادها أن العبارة (أو « القضية » أو « الحكم » ، حسب المصطلحات الفنية التي يفضلها الفلاسفة) تكون حقيقة إذا كانت تطابق واقعا موضوعيا . فاذا قلت مثلا : « ان الكتاب على المنضدة الموجودة في الحجرة المجاورة » كانت هذه العبارة حقيقة اذا كان الكتاب بالفعل موجودا في ذلك الموضع . وبعبارة أخرى ، فإن الموضع الفعلي للكتاب واقعة ، واذا كانت عبارتي تطابق النظام الموضوعي للوجود ، الذي تكون فيه للكتاب والمنضدة والحجرة المجاورة علاقات محددة بعضها ببعض ، فعندئذ تكون العبارة صحيحة . فهي تصف موقفا واقعيا ، ومن هنا كانت منطقية على حقيقة .

كل ذلك يبدو غاية في البساطة والوضوح ، على الرغم من بعض المصطلحات الفنية المبعثرة هنا وهناك . اذ يبدو أنه لا يمكن أن يكون هناك أى مأخذ على القول بأن كلماتي تكون « حقيقة » اذا كانت تصف الأشياء بدقة كما هي بالفعل ؛ فكيف يمكن أن يكون هناك أى جدال حول موضوع كهذا ؟ بل ما الذي يمكننا أن نعنيه « بالحقيقة » غير هذا ؟ أليس المثل الأعلى لكل جملة اخبارية أن تصف الأشياء كما هي بالفعل ، وبأدق الطرق الممكنة وأقربها الى الواقع ؟ أما الفيلسوف فيرد بقوله ان هذا دون شك هو المثل الأعلى لكل عبارة صادقة . ولكن لا بد هنا من بحث نقطة صغيرة : فكيف نعرف أن عبارتنا الاخبارية المثالية قد فعلت ما يتعين عليها أن تفعله ؟ وما وسيلة اختبار العبارات للتأكد من أنها تؤدي وظيفتها المفروضة ؟ لو قلت ان عبارتي تعبر عن واقعة موضوعية وقلت أنت انها لا تفعل ذلك ، لعدنا معا من حيث بدانا ؛ اذ يكون كل منا عندئذ معرضا لأن يطلق عليه الآخر مرة أخرى اسم « الكذاب » . وبعبارة أخرى ، فما هي محكمة النقض والابرار التي تبت في واقعية أية قضية ؟

النطاق المحدود الذي تنطبق عليه النظرية : هناك صعوبة أخرى تواجهها نظرية التطابق هذه ، التي تبدو بسيطة ظاهريا . فماذا تكون فائدتها في ميدان ليست فيه « وقائع » ، بمعنى أشياء موجودة يمكن التحقق منها على نطاق شامل ؟ مثال ذلك أن الشخص المؤمن يرى أن المعجزات المنسوبة الى قديس أو نبي هي « واقعة » ، على حين أن الشكاك يرى فيها أسطورة خرافية . أما الفيلسوف فيضطر هنا الى الوقوف الى جانب الشكاك ، وانكار واقعية المعجزات التي تواترت أنباؤها من العصور الماضية ، وليس ذلك بالضرورة لأنها تبدو مناقضة للعلم الحديث ، بل لأنه يشعر أن الأفضل الاحتفاظ بلفظ الواقع للأمور التي يمكن التحقق منها على نحو يقره الجميع . ولنتأمل مثلا آخر لعدم كفاية نظرية التطابق ، مستمدا من ميدان الرياضيات . فمن الممكن تشييد نسق كامل للتفكير الرياضي ليست له علاقة وثيقة « بالموقف الطبيعي » ، بل يمكن أن يكون متنافيا معه . وفي هذه الحالة لا يمكن أن يكون للفظ « الواقع » الا معنى

ضئيل . فتأكيد وجوب مطابقة القضايا الرياضية للأشياء كما هي ، هو تأكيد ممتع ، ما دامت « الأشياء كما هي في ذاتها » قد تعنى في الرياضيات علاقات لا توجد إلا في ذهن الشخص الذي يصوغ النسق .

فأين يؤدي بنا هذا كله اذن ؟ من الواضح أن نظرية التطابق ، بدلا من أن تكون بمنأى عن الشك كما يعتقد معظم الناس ، لا يمكن الاعتماد عليها إلا عندما تستخدم بدقة في مجالات معينة . بل انه حتى في الحالات التي تنطبق فيها بالفعل على موقف ما ، فلا بد أن تكون هناك وسيلة مكملة لاثبات أن عبارتنا القائلة « الكتاب على المنضدة الموجودة في الحجرة المجاورة » تمثل بالفعل واقعة أو تنطوي عليها . وبعبارة أخرى ، فإن مشكلتنا الأولى هي إيجاد معايير ايجابية لتحديد الواقعية . وإلى أن نفعل ذلك ، فسيظل الادعاء بأن هذا الشيء أو ذاك « واقعة » خلوا من المعنى ، شأنه شأن الادعاء بأن هذا الشيء أو ذاك « حقيقة » والواقع أن كل من يعلن أنه يقدم اليك « الوقائع » لا يفعل ذلك بالضرورة . بل ان من المحتمل جدا ألا تكون لمحدثك هذا إلا فكرة شديدة الغموض عما تكونه الواقعة . وأنا لنسمع أحيانا عبارات « الوقائع الصلبة » أو « الوقائع الثابتة » أو « الوقائع الايجابية » أو حتى « الوقائع المطلقة » . والنتيجة الضمنية التي تنطوي عليها هذه الأوصاف صحيحة : ففي كثير جدا من الأحيان لا تكون الوقائع صلبة ولا ثابتة ولا ايجابية ولا مطلقة . وقد لا تكون هذه الوقائع في نظر الذهن التحليلي وقائع على الإطلاق ، وإنما مجرد مسلمات أو مصادرات أو فروض أو نظريات أو ادعاءات من أنواع شتى ، تعاني حالة شديدة من حالات التفكير المغرض .

التحقيق الحسى بوصفه معيارا للحقيقة

ان أهم وسيلة لاثبات العلاقة الواقعية بين العبارات وبين النظام الموضوعي للأشياء هي التحقيق الحسى . فإذا أمكن الاستعانة بحاسة أو أكثر لاثبات أن الأشياء على النحو الذي نقول انها عليه ، لأدى ذلك الى أن تبدو صحة القضية في نظر معظمنا ثابتة بلا أى جدال . فلنفرض أنني قلت مرة أخرى ان « الكتاب على المنضدة الموجودة في الحجرة المجاورة » ، ثم دخلنا هذه الحجرة ورأينا أنه في المكان المحدد . عندئذ لا يمكن أن يكون هناك أى شك فيما اذا كانت هذه القضية صحيحة أم غير صحيحة . غير أن للفيلسوف مطالب أخرى ينبغي تحقيقها قبل أن نوافق جميعا على أن لدينا هنا مثلا لا شك فيه « للحقيقة » . فما الذي نفعله مثلا عندما لا تتفق حاستان أو أكثر من حواسنا فيما يبلغاننا به ، كما يحدث عندما تبدو العصا للعين ملتوية في الماء ولكنها نجدتها عند اللمس مستقيمة ، أو عندما تبدو المادة صلبة على حين أنها لا تكون كذلك ؟ اتنا قد جربنا جميعا تلك الخدع التي يمكن أن توقعنا فيها حواسنا ، والواقع

أن مختلف أنواع الأوهام أكثر شيوعا من أن تسمح لأى شخص بأن يؤكد أن التحقيق الحسى يكفى وحده فى كل الأحوال لاثبات الواقعية الموضوعية .

الهلوسة : والأهم من ذلك من الوجهة الفلسفية تلك الظواهر التى يدرجها عالم النفس تحت فئة « الهلوسة » . ولفظ الهلوسة لفظ واسع ، يشتمل على أنواع متعددة من « الرؤى » وحالات الوجد الدينى ، وحالات الغيبوبة . وفى حالة « الخداع illusion » تكون لدينا استجابة حسية فعلية لمؤثر خارجى أخطأته الحواس (أى أخطأت تفسيره) - أو بعبارة أخرى ، تكون لدينا تجربة لها أساس فى النظام الموضوعى الخارج عنا . أما فى حالة الهلوسة فلا يوجد مصدر خارجى يسبب التجربة ، وإنما تنشأ التجربة من أحوال فى كيائنا العضوى ذاته ، كالافراط فى شرب الخمر ، الذى يجعلنا نرى « أفيالا وردية » أو كالجوع الشديد الذى يسبب أنواعا من الرؤى ومن حالات الغيبوبة . وبينما الأفيال الوردية والتعابين القرمزية ليست لها أهمية ميتافيزيقية ، فقد تكون لتجارب أخرى فى الهلوسة مثل هذه الأهمية . مثال ذلك أن أشخاصا كثيرين يجدون قدرا كبيرا من « الحقيقة » فى حالات النشوة الدينية عند مختلف القديسين أو حتى فى تجاربهم الصوفية الخاصة ، وهم يجدون فى رؤى جان دارك والقديسة تريزا دليلا على وجود نظام خارق للطبيعة (١) . فإذا كان لدى شخص معين نوع من التجارب الصوفية الخاصة به ، فمن المستحيل عادة زعزعة إيمانه بوجود عالم فوق الطبيعى أو بوجود فوق الطبيعى . فهو يقول - بطريقة طبيعية تماما - أن الرؤية كانت بالنسبة إليه حقيقة شأنها شأن أية تجربة حسية . وهو يعلم أن الله موجود ، أو أن الحقيقة النهائية « واحدة » ، بنفس اليقين الذى يعلم به أنك أنت ، الذى توجه إليه سؤالك موجود ، ولنفس السبب بالضبط : فهو قد رأى كلا منكما ، وأحس بحضوركما وربما سمع كلاما منكما . وهو لم يعد يستطيع الشك فى الوجود الموضوعى والحقيقة الفعلية لما مر به فى تجربته ، أكثر مما يستطيع الشك فى أية « واقعة » أخرى كشفتها له حواسه . فهو يعرف لأنه قد أدرك حسيا .

هنا يجد الفيلسوف نفسه فى موقف حرج الى أبعد حد . فالشك فى الحقيقة الموضوعية « للوقائع » الصوفية يعنى القاء ظل من الارتياح على قدر كبير من مضمون الإيمان الدينى . ومن جهة أخرى فإن إعطاء هذه « الوقائع » نفس المكانة المعرفية التى نعطيها لموضوعات التجربة اليومية الشاملة يبدو أمرا مستحيلا . ذلك لأننا إذا فتحنا الباب على مصراعيه . وسمحنا بدخول الرؤى الدينية الى مجال الحقيقة الواقعة ، لكان هناك دائما خطر اتساع هذا الباب

(١) ينبغى أن يلاحظ أن مثل هذا الحكم على التجارب الدينية يعنى أليا أن المؤمن المتدين لا يوافق على تعريف على النفس لهذه التجارب بأنها هلوسات تفتقر الى أى سبب خارجى .

لكل تجربة ذاتية ، بحيث يكون لخيالات المجنون ذاتها نفس الحق فى انتعاء الواقعية . وعلى العكس من ذلك ، فاننا اذا ستبعدنا من فئة الأمور الواقعية أية تجربة لا تصمد لاختيار العمومية (أعنى أية تجربة لا يمكن أن يشارك فيها كل شخص) فعندئذ نكون قد أغلقنا الباب فى وجه مجموعة من أروع تبصرات الجنس البشرى . فمن الجائز أن جان دارك كانت مصابة بالبرؤيا الذهنية ، ومع ذلك يظل من الصحيح أن القديس ميخائيل كان بالنسبة اليها حقيقيا مثلما كانت أغنامها التى ترعاها ، وأنها قد تخلت عن رعى الأغنام بناء على تعليماته ومضت لتتقذ فرنسا .

وهنا نعود مرة أخرى الى سؤالنا : الى أى مدى يمكن الاعتماد على التحقيق الحسى بوصفه دليلا على صدق أية عبارة ؟

الاحساس فى مقابل الموقف الطبيعى : هناك سبب آخر يدعونا الى الامتناع عن وضع ثقة لا حد لها فى التحقيق الحسى بوصفه دليلا على التطابق بين افكارنا وبين الواقع . وهذا السبب هو الخلط الذى يحدث كثيرا بين التحقيق الحسى بمعناه الصحيح وبين مقابله المزيف ، المسمى « بالموقف الطبيعى » . ويقدم العلم الحديث الينا مثلا جيدا لهذا الخلط . « فالموقف الطبيعى » مثلا ينبئنا بأن قرص المنضدة المصنوعة من خشب البلوط صلب ، لأن من المؤكد أنه يقاوم حاسة اللمس لدينا مقاومة كبيرة . ومع ذلك فان الفيزياء الحديثة تصف قرص المنضدة هذا نفسه بأنه أبعد ما يكون عن الصلابة . فهو بدلا من ذلك كتلة من الذرات ، تتألف بدورها من نواة مركزية من الطاقة الكهربائية تحيط به شحنة سلبية واحدة أو أكثر تسمى بالالكترونات ، التى تتحرك فى مداراتها بسرعة هائلة . فلا البروتون المركزى ولا الالكترونات المحيطة به تعد « صلبة » بأى معنى يقول به الموقف الطبيعى ، على حين أن المكان الذى يفصل بين النواة وبين الشحنات المحيطة به قد يكون مشابها نسبيا للمكان الذى يفصل الكواكب من الشمس فى مجموعتنا الشمسية .

وعلى الرغم من أن قدرا كبيرا من هذا النظام الذرى يظل تأليفا نظريا ، فان هناك من « الأدلة التجريبية » ما يكفى لاثبات أنه على الأرجح أكثر من مجرد نظرية . ومع ذلك فان « الأدلة التجريبية » تعنى التحقيق الحسى ، وبذلك تكون لدينا مفارقة واضحة من وجهة النظر الاستمولوجية (المعرفية). ذلك لأن لدينا هنا شهادة حسية أو أولية (هى شهادة « الموقف الطبيعى ») مباشرة على أن قرص المنضدة غير صلب ، فما هو اذن مدى امكان اعتمادنا على على أن قرص المنضدة صلب ، ولدينا أيضا شهادة حسية تجريبية أو غير التحقيق الحسى بوصفه دليلا على « الحقيقة » ؟

ولا يمكن الاجابة عن هذا السؤال فى عبارة واحدة نعمل فيها حسابا لآراء كل مدرسة فلسفية ؛ ذلك لأن اجابتنا تتوقف هنا ، كما تتوقف فى حالة الكثير من المشكلات الفلسفية ، على المدرسة الفكرية التى ننتهى اليها . ومع ذلك فاننا نستطيع أن نقول بوجه عام ان لشهادة الحواس أهمية كبرى بوصفها واحدا من معايير الحقيقة ، ولكن من المستحيل الاعتماد عليها بوصفها المعيار الأوحده . وقد أبدت بعض المدارس اهتماما كبيرا بشهادة الحواس ، مؤكدة أنها ، على الرغم من نواقصها المعترف بها ، تظل أفضل وسيلة منفردة لتحديد صحة عباراتنا أو بطلانها . ومن جهة أخرى فان صاحب المذهب العقلى لا يقدر التجربة الحسية الا بوصفها معيارا ثانويا للحقيقة ، ولا يبدى بها ثقة كبيرة بوصفها دليلا مستقلا ، مكتفيا بذاته ، على الحقيقة ، وقد لا يثق بها فى هذا الصدد على الإطلاق . ومع ذلك فان المدارس كلها تتفق فى النظر اليها على أنها واحد من معايير الحقيقة ، ولكن التحديد الدقيق لمكانتها بوصفها معيارا كهذا هو مسألة غير هينة .

ردود الأفعال المتعارضة للمذهبيين الطبيعي والمثالي

يتخذ المذهبان المثالى والطبيعى - كما قد يتوقع المرء - موقفين متعارضين من هذه المسألة . فالمثالية ، بتأكيدھا للذهن وأوجه نشاطه العقلية ، قد أبدت دائما اهتماما بأوجه الفكر والتجربة التى تنطوى على استدلال عقلى وتصور ذهنى . ونتيجة لذلك، فقد اتجهت هذه المدرسة الى عدم الثقة بالحواس بوصفها مصادر للمعرفة ووسائل لكشف الحقيقة . ذلك لأن كل ما تنقله الينا الحواس هو مظهر الأشياء ، أو الظواهر . ومن هنا لم تكن لاحساساتنا علاقة ضرورية بالواقع الكامن من ورائها . بل انها كثيرا ما تكون حائلا دون الاتصال بالواقع، لأن ما تنقله الينا قد يكون « مثيرا » الى حد أنه يصرف أنظارنا عن الواقع الحقيقى ، أو مشوها الى حد أنه يضللنا كل التضليل . وكما قال أفلاطون ، فنحن مسجناء أجسامنا وأجهزتها الحسية . ولما كنا معتمدين تماما على هذا الجهاز فى معرفتنا للعالم الخارجى ، فانا لا نعرف الا بقدر ما يستطيع الذهن أن يقدم الينا - أى اننا لا نعرف الا الظواهر أو المظاهر . فالمثالى يرى أنه لولا عقلنا ، الذى يتمكن من اختراق حاجز الاحساس المضطرب المختلط والنفاذ الى الواقع الكامن من ورائه ، لظللنا منعزلين أبديا عن أية معرفة أو حقيقة نهائية . فوظيفة الذهن الرئيسية عند المثالى هى تنظيم احساساتنا ، « وغربلتها » من أجل استخلاص ما فيها من « قمح » أنطولوجى ، والانتقال من عملية التجريد هذه ، عن طريق التعميم ووضع التصورات ، الى صياغة صورة « حقيقية » للواقع .

ومن هنا لم يكن من المستغرب أن تتجه المثالية الى النظر الى « الحقيقة » على أنها نتيجة صراع دائم بين الاحساس والعقل - ينتصر فيه العقل دائما

قبل أن تظهر « الحقيقة » . هذه الثنائية التي يوضع فيها العقل في مقابل الحس (والأهم من ذلك : الذهني في مقابل المادي) موجودة ضمنا في كل مثالية ميتافيزيقية . وهي تظل أحيانا ضمنية فحسب ، ولكن الأكثر شيوعا أن يظهر التقابل الأساسي بوضوح تام ، كما هي الحال في المذهب الأفلاطوني ، الذي يغدو فيه هذا التقابل أساسا لمذهب ميتافيزيقي معرفي أخلاقي جمالي ضخم ، يبدو فيه الفيلسوف وكأنه قد أصبح بالفعل « شاهدا على كل زمان وكل وجود » .

المذهب الطبيعي : يرى المذهب أن عكس هذا هو الصحيح : فالتجربة الحسية على الرغم من نواقصها المعترف بها ، هي وسيلة للاتصال بالواقع أفضل بكثير من عمليات الذهن التجريدية التصورية ، التي يبدى المثالي كل هذا الإعجاب بها . ومع ذلك فإن السذاجة لا تبلغ بأى واحد من أنصار المذهب الطبيعي حد القول بأن الاحساس البحت يستطيع بذاته أن يعطينا قدرا كبيرا من المعرفة أو « الحقيقة » . فهو يعترف بأن الذهن ينبغي أن ينظم معطياته الحسية قبل أن يتسنى لها أن تصبح قابلة للفهم ، وهو يوافق على عبارة كانت المشهورة ، القائلة أن « الإدراكات (أى الاحساسات) بلا تصورات عمياء » . ومع ذلك فإن القائل بالمذهب الطبيعي يظل في صميمه ذا نزعة تجريبية ، بحيث يجعل من التجربة سلطة نهائية - والمقصود بالتجربة بالطبع ، التجربة الحسية . فهو يرى أن الأفكار والمفاهيم وكل نواتج النشاط الفعلي ينبغي أن يحكم عليها في النهاية بمعيار التجربة الصارم . وهكذا يثبك صاحب المذهب الطبيعي دائما في المذاهب المثالية والعقلية ، بما فيها من اتجاه إلى التركيز على العقل على حساب التجربة الحسية . وهو يشعر بأن الدليل التجريبي هو الرقيب الأوحى على قدرة الإنسان الهائلة في التخيل والحلم والتبرير . ولو ارتكبنا ، في سعينا إلى الحقيقة أو الواقع ، خطأ وضع الأدلة التجريبية في مكانة ثانوية ، فما الذي يمكن أن يحول عندئذ بين العقل ، بما لديه من قدرة على أن يجعل الأشياء تبدو على نحو ما نريد لها أن تبدو ، وبين تقديم صورة مزيفة ولدتها الأحلام للواقع ؟ إن المعطيات الحسية ينبغي أن تكون هي محكمة النقض والإبرام . فإذا لم تكن هذه المعطيات متفقة مع « نظرتنا العقلية إلى الأمور » ، فعندئذ يكون من واجبنا تغيير هذه النظرة ، لا استبعاد هذه المعطيات على أنها « مظاهر » .

النظرية الثانية : الحقيقة بوصفها ترابطا .

وهكذا يتضح لنا أن نظرية التطابق أكثر تلاؤما مع نظرة المذهب الطبيعي إلى العالم مما هي مع النظرة المثالية . أما النظرية الرئيسية الثانية فتلائم الموقف المثالي تماما . تلك هي نظرية الترابط coherence ، ومفادها باختصار أن العبارة أو القضية تكون صحيحة إذا كانت تنسجم مع حقائق أخرى مقرر

او مع معرفتنا ككل . وأفضل مثل لذلك هو ميدان الرياضيات . ففي هندسة اقليدس مثلا نجد نسقا مستمدا بالاستنباط ، خطوة فخطوة ، من البديهيات والمصادر الأصلية . وما ان تؤخذ هذه البديهيات والمسلمات على أنها صحيحة ، حتى يلزم عنها بقية النسق منطقيا ، وعلى نحو يكاد يكون محتوما . فنحن في هذه الحالة ننتقل في سلسلة لا تنقطع ، قوامها استدلال غاية في الدقة ، من البديهيات الأصلية الى عبارة « وهو المطلوب اثباته » التي ينتهي بها البرهان على النظرية الهندسية . وبالوصول الى النتيجة تكون لدينا سلسلة تامة التكامل من التفكير المنطقي ، تترابط بدورها مع نسق كامل من الاستدلال .

في مثل هذه الأنواع من التفكير الاستنباطي ، يكون من الواضح ان الحقيقة والبطلان يتحددان تبعا لكون القضية المطلوب بحثها تنسجم مع النسق الذي يفترض أنها تكون جزءا منه . وهنا يصبح الترابط هو المعيار الوحيد للحقيقة : فالعبارة لا تكون باطلة الا اذا لم تتكامل مع مجموع معرفتنا أو اعتقادنا .

وفي حالة هذه النظرية بدورها نجد أن أول رد فعل لنا على مثل هذا المعيار هو - كما كان في حالة نظرية التطابق - رد فعل ملثم على الأرجح : اذ لا يبدو هناك اعتراض واضح على النظرية . وفضلا عن ذلك فان الاحكام المنطقي ، بوصفه مثلا أعلى ، يمتدح أمامنا الى حد يجعلنا نبدي أشد الاعجاب بهذا الهدف ، أعني هدف النسق الفكري التام الاحكام ، ولا سيما اذا كان هذا الهدف طموحا الى حد يشمل معه كل معرفتنا وتجربتنا ، كما في حالة الميتافيزيقا . غير أن الفيلسوف (عندما يكون تجريبييا) يسارع عادة الى القول بأن جنة نظرية المعرفة هذه تربض فيها حية رقطاء . هذه الحية هي أن نظرية الترابط ، وكذلك كل النسق الاستنباطية المبينة عليها ، لا تنطوي على « حقيقة » على الاطلاق ، اذا شئنا الدقة . فكل ما لدينا في هذه الحالة هو اتساق منطقي logical consistency الذي يستحسن أن يسمى بالصواب validity ، والذي لا تربطه علاقة ضرورية بالواقع ، أو بالعالم الموضوعي أو بالنظام الخارجي للطبيعة . فكل ما لدينا هنا نوع من النظام والترابط المنطقي ، قادر تماما على أن يقوم في فراغ بالنسبة الى الواقع الموضوعي .

الفرق بين « الحقيقة » و « الصواب » : لا شك أن الطلاب الذين درسوا مقررا دراسيا في المنطق ، يذكرون بعض النتائج الغريبة التي انتهت اليها أقيستهم ، والتي كانت مع ذلك صائبة تماما بالنسبة الى قواعد التفكير المنطقي . ففي محاضرات المنطق وحدها يميز المرء عادة تمييزا دقيقا بين « الصواب » و « الحقيقة المطابقة للواقع » . فلنتأمل مثلا مستمدا من منطقة

الحدود الواقعة بين الفلسفة واللاهوت . فالمؤمن بمذهب الألوهية يشيد مذهبه على مسلمات معينة ، كوجود الله ، وعلمه المحيط ومقدرته الشاملة ، وخلود النفس ، وحرية الإرادة ، الخ . . . هذه المسلمات هي المقدمات التي يبدأ منها استدلاله . فهو يبدأ بهذه المسلمات ، ويصوغ منها بالاستنباط بناء فكريا ضخما ، يحوى فى داخله كل التجربة البشرية ، ومصير الفرد والجنس البشرى معا . أى ان هذا المذهب الألوهى يؤدى الى نتائج معينة ، يبدو أنها تلزم منطقيا وختميا من المسلمات أو المقدمات التي بدأت بها السلسلة الاستدلالية غير أن هذه النتائج لا تلزم منطقيا إلا من هذه المسلمات الأصلية بعينها . فلو بدأنا من مجموعة أخرى من المسلمات (مثل عدم وجود الله ، وفناء النفس ، والحتمية الكونية ، الخ) فإننا سنصل بنفس الضرورة المنطقية المحتومة الى مجموعة مختلفة تماما من النتائج . وفى هذه الحالة تغدو كل من المجموعتين صائبة ، ومرتبطة بالمقدمات التي بدأنا بها (بل لازمة عنها) . ولكن أيهما هي « الحقيقة » - ان كانت احدهما تتصف بهذه الصفة ، وماذا يكون المقصود « بالحقيقى » فى هذه الحالة ؟ اذا كنا نفكر على أساس نظرية التطابق ، فمن الواضح عندئذ أن مجموعة النتائج التي تعبر عن وقائع الوجود الموضوعى على أفضل نحو هي الأكثر حقيقة . ولكن عندما تكون هذه النتائج متعلقة بقضايا مثل « الله خير » ، و « الكون روح شاملة » ، و « الكون آلة ضخمة لا روح فيها » ، وما شابه ذلك فاية قيمة يمكن أن تكون لنظرية التطابق فى هذه الحالة ؟ وبالاختصار ، كيف نستطيع ان نثبت ، على أى نحو ، التطابق بين أمثال هذه العبارات وبين الواقع الموضوعى ؟ أو بعبارة أخرى - وهذا هو السؤال الأهم - ما قوام « الواقع » فى هذا المجال ؟ واذا اتبعنا الاقتراح الذى قلنا به من قبل ، واقتصرنا على استخدام لفظ « الواقع » للدلالة على تلك التجارب التي يمكن تحقيقها على نطاق شامل - أعنى تلك التي يمكن أن تدخل فى تجربة كل الملاحظين - فهل يكون من الممكن أن نتحدث عن « وقائع » فى صدد الفلسفة أو الدين على الإطلاق ؟

حدود الصواب المنطقي

ان أفضل وسيلة لايضاح العلاقة بين « الصواب » و « الحقيقة » هي شرحها بضرب أمثلة من الاستدلال المنطقي والرياضي . فمثلا ، اذا كانت لدينا معادلة مثل $S = C$ ، تليها معادلة $S = E$ ، فعندئذ يكون من الصواب أن نستنتج من ذلك أن $S = E$. غير أننا نصل الى هذه النتيجة دون أية معرفة لمعنى الرموز أو قيمتها . لذلك لا تكون لدينا معرفة متعلقة « بالحقيقة المطابقة للواقع » فى نتيجتنا هذه ، لأننا لا نعرف أى معنى واقعى للمعادلة $S = E$ (١).

(١) ومن هنا كانت ملاحظة برتراند رسل التي يقول فيها ان الرياضيين لا يعلمون ما يتكلمون عنه ، ولا يهمهم أن يعلموا ذلك .

وكل ما نستطيع أن نتحقق منه هو أنه إذا كانت لدينا المقدمتان س = ص و ص = ع ، فإنا ، نستطيع أن نستخلص منهما نتيجة صائبة هي أن س = ع . ولنتأمل مثلا آخر مستمدا من مجال المنطق الاستنباطي أو الصوري ، هو القياس لآتي : -

كل أشجار البلوط لها لحاء خشن
هذه الشجرة شجرة بلوط
اذن هذه الشجرة لها لحاء خشن

من الواضح أن هذه النتيجة صائبة ، ولكنها لا تكون حقيقة مطابقة للواقع إلا إذا كانت المقدمتان بدورهما مطابقتين للواقع . فإذا استطاع شخص أن يثبت أنه ليس لكل أشجار البلوط لحاء خشن ، أو إذا استطعنا أن ننجح في تحدى « الواقعة » القائلة ان نفس هذه الشجرة التى نببحثها هي شجرة بلوط ، عندئذ لا يمكن أن تكون نتائج القياس صحيحة - أى مطابقة للواقع أو للنظام الموضوعى للطبيعة ، مهما تكن سلامة القياس وصوابه ، من حيث هو سلسلة استدلالية . ومن جهة أخرى ، فلنقم بتغيير طفيف فى هذا القياس بحيث يكون نصه :

كل أشجار البلوط لها لحاء خشن .
هذه الشجرة لها لحاء خشن .
اذن هذه شجرة بلوط .

مثل هذا القياس يتضح لنا للوهلة الأولى أنه غير صائب ؛ اذ لا يوجد فى المقدمات ما يؤكد أن أشجار البلوط وحدها هى التى لها لحاء خشن . فالاستدلال غير قاطع ؛ اذ أن كل ما نستطيع استنتاجه من هاتين المقدمتين هو : « اذن هذه الشجرة قد تكون شجرة بلوط » . ولكن لا سبيل لنا الى أن نستخلص منها تأكيدا قاطعا هو : « اذن هذه شجرة بلوط » . وستظل النتيجة على صورتها هذه غير صائبة ، حتى لو تصادف أن كانت مطابقة للواقع . وبعبارة أخرى ، فلو تصادف أن كانت هذه الشجرة بالفعل شجرة بلوط ، فإنها تكون كذلك بالمصادفة ، لا بسبب أية ضرورة منطقية منبعثة عن المقدمات الموجودة .

هذا هو الفارق بين « الحقيقة المطابقة للواقع » وبين « الصواب » . وكما قلنا من قبل ، فإن النظرية التى تجعل من الحقيقة ترابطا تمتاز بالبساطة ، من حيث انها لا تهتم الا بالصواب والاتساق . فإذا ما ترابط نسق فكرى منطقيا ، لم نكن نحتاج الى شيء آخر من أجل قبوله ، تبعا لهذه النظرية .

وانها لميزة غير قليلة أن يكون لدينا مثل هذا المعيار البسيط ، لا سيما وأن من الممكن عادة (كما أوضحنا من قبل) أن نصل الى اتفاق حول ما هو متسق وما هو غير متسق مع أى نسق فى مجموعه . ولكن من سوء الحظ أن نقاط الضعف الواضحة فى هذه النظرية تفوق مزاياها بكثير . ومن ثم فبى تستخدم معيارا أوحده للحقيقة فى ميادين قليلة جدا ، ولا سيما فى الرياضيات .

نقاط الضعف الرئيسية فى نظرية الترابط : أوضحنا فى الفقرات السابقة ، بطريقة ضمنية ، أبرز نقاط الضعف فى هذه النظرية ؛ ذلك لأنه لو لم يكن لدينا هذا الشرط المقيد ، وهو أن تتفق نتائجنا مع الواقع الموضوعى على نحو قابل للثبات ، لفدنا من الممكن عندئذ تشييد أروع وأعقد البناءات الفكرية على مقدمات لا يزكيها شئ سوى كونها تتفق مع مصالحنا الانانية (كما فى مذاهب الايديولوجية السياسية أو الاقتصادية) ، أو كونها تتفق مع تطلعاتنا الى نظرة الى العالم تعطينا ثقة وأملا . والخطر الاساسى هو أن الذهن غير النقدي قد يعجب بالبناء فى صورته النهائية ، وبناتجها (ولا سيما اذا كانت ترضى رغبته فى الاطمئنان العاطفى أو التبرير الأخلاقى) الى حد يودى به الى اغفال ملاحظة الأسس التى شيد عليها البناء بأكمله . وكثيرا ما يحدث ، عندما يقوم مفكر تحليلي بكشف هذه الأسس ، أن يتغير موقف الذهن الذى كان قبل ذلك يقبل النسق بأكمله ، فيتحول الى رفض الكل لأنه لم يعد يقبل المقدمات الأصلية . ولكن الأكثر من ذلك حدوثا أن ينقب هذا الذهن من حوله ويحاول أن يضع أسسا خاصة به تتألف من مقدمات مقبولة أكثر من الأولى ، ثم ينقل البناء الفكرى بأكمله سليما فوق الأساس الجديد . وقد يحدث أحيانا أن يدرك ذهن أن المقدمات الأصلية مسلمات غير مقبولة ، ويعترف بأنها غير مرضية ، وربما ممتنعة ، ولكنه يظل يؤكد فى عناد أن أى نسق يبلغ هذا الحد من الروعة ، ويصل الى مثل هذه النتائج البديعة التى تطرب لها النفس ، لابد أن يكون صحيحا بغض النظر عن أسسه . ومن الواضح أنه عندما يكون لأى شخص « ارادة اعتقاد » كهذه ، فأغلب الظن أننا نكون مضيعين لوقتنا لو قمنا حتى بمناقشة مشكلة الحقيقة معه . وعندما يكون البناء الفكرى الذى يصر على الاحتماء فى داخله ، قد ظل صامدا قرونا طويلة ، فعندئذ يكون من الأكثر عقما أن نحاول اقناع المؤمن غير النقدي بأن هذا البناء ليس مشيدا على أسس واقعية موضوعية يمكنها أن تصمد للاختبار الذى يتخذ من التطابق معيارا للحقيقة .

النظرية الثالثة : النظرية الحقيقية عند البرجماتيين

لن يكون من الانصاف أن نحكم على من يختار نظرية الترابط ، بدلا من نظرية التطابق ، بأنه يسلك اعتباطا ، أو يفكر على النحو الذى يرضى رغباته

فحسب . فهناك احتمال فى أن يكون قد استعان ، عن وعى أو دون وعى ،
بشالتي النظريات الكبرى عن الحقيقة فى الاختيار بين النظريتين اللتين
ناقشناهما من قبل . هذه النظرية الثالثة هى المفهوم «البرجماتى» للحقيقة (١)
وأهم ما تقول به هذه النظرية هو أن معيار الحقيقة الوحيد الذى له دلالة هو
معيار النجاح العملى. Work ability أى الثمار التى تحملها والنتائج التى تؤدى
إليها . وهكذا تكون العبارة صحيحة فى نظر البرجماتى إذا كانت تعبر عن
واقع أو تصف موقفا نستطيع أن نسلط على أساسه ونحقق النتائج المتوقعة .
فقضيتنا القديمة « الكتاب على المنضدة الموجودة فى الحجرة المجاورة » ليست
فى حقيقة الأمر إلا خطة للسلوك الممكن ، فهى تعنى أننى إذا ذهبت إلى الحجرة
المجاورة ونظرت إلى المنضدة ، فسوف أجد الكتاب . ولو تصرفت على أساس
هذه الخطة ، ووجدت الكتاب بالفعل فى المكان المذكور ، فعندئذ تصبح العبارة
صحيحة - أو بتعبير أدق ، تكتسب الصحة أو الحقيقة .

على أن النظرة المثالية العامة إلى الحقيقة هى شىء مختلف كل الاختلاف -
فبينما المدارس الفرعية داخل المذهب المثالى تتباين أفكارها إلى حد ما ، فإن
هذه المدارس كمجموعة تنظر إلى الحقيقة على أنها شىء ينبغى أن يكون شاملا
من الوجهة المنطقية . فهى ترتبط مباشرة بالواقع النهائى ؛ ذلك لأن من
النظريات المميزة للمثالية ، كما رأينا من قبل ، أنها تدمج « الخير والجمال
والحق » لتكون الواقع من الكل . ومن ثم فإن « للحقيقة » وجودا مستقلا ،
وتجربتنا معها تتخذ دائما طابع الكشف . فالحقيقة موجودة ، ونحن نكتشفها،
ومن هنا تؤلف « مطلقا » من نوع ما . أما البرجماتى فلا يرى أن هناك شيئا
اسمه الحقيقة المطلقة بوصفها كيانا له وجود مستقل مكتف بذاته . وإنما هى
على الأصح شىء نصنعه . فنحن نصوغ أحكاما من أنواع نشتى لأننا نحتاج إلى
عوامل ذهنية تساعدنا على التعامل مع تجربتنا . ولا تصبح هذه الأحكام
حقائق إلا عندما نسلط على أساسها . وهكذا فإن أية عبارة هى بالنسبة إلى
البرجماتى فرض ينبغى تحقيقه بالسلوك على أساسه وملاحظة النتائج .

البرجماتية والعلم : المصدر الرئيسى للبرجماتية هو مناهج البحث العلمى .
ذلك لأن العلم ، من حيث نظريته إلى « الحقيقة » هو برجماتى بطبعه . فبعد
أن يصوغ العالم فرضه لتفسير الوقائع المراد بحثها ، يكون المعيار المألوف
الذى يتخذه للتحقق من ذلك الفرض هو تصميم تجربة نقدية تؤدى إلى نتيجة

(١) أبرز الأسماء فى المذهب البرجماتى فى أمريكا هى أسماء وليام جيمس
(توفى عام ١٩١٠) وجون ديوى (توفى عام ١٩٥٢) . ويرتبط المفكر
الانجليزى ف. ك. س. شيلر (المتوفى عام ١٩٣٧) بهذين الأمريكين
عادة .

قاطعة تنتهى « بنعم أو لا » . وفى استطاعة الباحث أن يتنبأ بالنتائج التى يتوقع من التجربة أن تسفر عنها (إذا كان الفرض صحيحا) على أساس معرفته بهذا الميدان العلمى ومبادئه المقررة . وهكذا فعندما تجرى التجربة ، « ويوجه الأسئلة الى الطبيعة ويرغمها على الإجابة » ، تكون حقيقة الفرض متوقفة تماما على كونه مؤديا الى النتائج المتوقعة أو غير مؤد إليها . واذن فالبناء الكامل للعلم يبنى على القدرة على النجاح العلمى : فالفرض الذى ينجح أو يسفر عن نتائج هو الذى يقبل بوصفه حقيقة (١) .

والواقع أن البرجماتى ، شأنه شأن أى شخص آخر ، يتأثر كل التأثير بمنجزات العلم الحديث . ولما كانت هذه المنجزات قد تحققت بفضل استخدام هذه النظرية عن الحقيقة ، التى تتصف بأنها عملية ، غير مثالية ، وثيقة الصلة بالحياة اليومية ، فمن الطبيعى أن تقترح مدرسة فلسفية ما ، التوسع فى هذه النظرية بحيث تنتظم التجربة بأسرها . اذ يبدو من المنطقي أن نفترض أن أية نظرية تثبت أنها مثمرة الى هذا الحد فى مجال معين ، ستثبت قيمتها فى المجالات الأخرى بدورها . غير أن الهجمات الرئيسية على هذا التوسع البرجماتى للنظرية قد أتى من جانب أنصار المثالية المطلقة ، وتركز على ادعائها أن النجاح العلمى وحده هو معيار الحقيقة . ومن الجائز أن بعض البرجماتيين الأوائل قد ارتكبوا خطأ تبسيط مشكلة الحقيقة الى حد الإفراط ، وحاولوا - فى حماسة الرواد - أن يقيموا نظرية يكون فيها معيار النجاح العلمى الواحد هذا هو الذى يتحكم بذاته فى تحديد ما هو حقيقى وما هو غير حقيقى . غير أن البرجماتية الناضجة فى أيامنا هذه قد انتفعت من هذه الانتقادات ، وهذبت نظريتها بحيث تحذف منها أية زوائد كهذه .

العوامل المساعدة التى تلجأ إليها البرجماتية فى تحديد الحقيقة : يدرك معظم البرجماتيين أنه ، بينما النجاح العلمى قد يكون أهم معيار للحقيقة ، فمن الممكن الاستعانة بمعونة اضافية من مصادر أخرى . أول هذه العوامل المساعدة هو « الترابط » الذى عرفناه من قبل : فليس فى وسعنا أن نحفظ بحقائقنا ومعتقداتنا منعزلة وكأنها ذرات تنفصل كل منها عن الأخرى ، بل لا بد أن تنسجم فى كل . (ولو سألنا فى ذلك برجماتيا من الطراز القديم

(١) هناك شروط أخرى للفرض الجيد . فقد أكدنا من قبل أهمية مبدأ الاقتصاد فى الفكر - أعنى تفضيل أبسط الفروض - ولا بد أيضا من إضافة معايير أخرى كالشمول ، وما يسميه الرياضى « بالتأنق elegance » وهذا المعيار الأخير مزيج من الاحكام ، والمنطقية ، والوحدة ، وما يطلق عليه فى اللغة الشائعة اسم « الملاءمة patness » - أى أن « التأنق » بعبارة أخرى ، لفظ يصعب تعريفه .

لقال على الأرجح انه بفضل هذا الاتساق المنسجم على أساس أن حقائنا ستحرز « نجاحا عمليا أكبر » اذا كونت نسقا مترابطا . والعامل المساعد الثانى الذى تستعين به البرجماتية من آن لآخر هو عامل مميز لهذه المدرسة (١) . فعندما نعجز عن الاختيار بين عبارتين على أساس الأدلة التجريبية ، أو الترابط ، أو « القيمة النقدية cash value » للنتائج المباشرة ، فعندئذ يكون لنا الحق فى تحديد أى القضيتين « صحيحة » على أساس مقدار ما يمكن أن تسهم به كل منهما من « القيم العليا » أو « قيم الحياة » . فمعتقداتنا ، ولا سيما تلك التى تتعلق بتجربتنا ككل ، تستطيع التأثير فى موقفنا من الحياة والعالم الذى نعيش فيه . وهى تستطيع أن تجعل العالم يبدو عقيما أو يبدو جديرا بأن نعيش فيه ، وفى إمكانها أن تكسبنا استقرارا عاطفيا « وطمأنينة للنفس » ، أو أن تؤدى الى عكس ذلك . وعلى هذا ، فعندما يكون علينا أن نقرر ما هى العبارة « الصحيحة » من بين عبارتين متناقضتين - مثل : « النفس خالدة » و « النفس فانية » - فمن الواضح أننا لن نجد عونا كبيرا من معيار النجاح العملى أو الترابط ، ولن نجد عونا على الإطلاق من معيار التحقيق الحسى . واذن فمن الواجب أن نختار بين العبارتين على أساس آخر . وفى مثل هذه الحالات ، نجد أن المعيار الذى نحدد على أساسه أى القضيتين تؤدى الى تحقيق « القيم العليا للحياة » على أفضل نحو هو معيار لا يصلح للتطبيق فحسب ، بل ربما كان معيارا لا مفر منه (٢) .

وينبغى أن يلاحظ أن البرجماتية لا تلجأ أبدا الى تبرير اختيار عبارة معينة على أنها صحيحة بالنسبة الى قضية أخرى على أساس « القيم العليا » وحدها . ذلك لأنه لا يحق لنا فى نظرها أن نلجأ الى هذا المعيار الأخير بوصفه محكمة نقض وإبرام الا عندما تخفق المعايير الأخرى فى تحديد « حقيقتها » . فاذا استطاعت النتائج التجريبية ، أو « القيمة النقدية » ، أو الترابط ، أن تقوم بالاختيار لنا ، فان أى التجاء الى « القيم العليا » يبدو أمرا مريبا ، وكأنه نوع من التزييف العقلى . واذن فلا يحق لنا أن نسمح لسعادتنا الروحية وحاجاتنا العاطفية بأن تتحكم فى اختيارنا للحقيقة الا عندما يستحيل تطبيق

(١) ولا سيما عند وليام جيمس ، الذى أكد هذا العامل أكثر مما أكد البرجماتيون الأحداث منه عهدا .

(٢) حرصت طوال العرض الذى قدمته للبرجماتية ، على اتباع آراء وليام جيمس بدلا من آراء الفلاسفة الأحداث منه عهدا . وعلى الرغم من أن هناك فوارق هامة فى داخل المعسكر البرجماتى ، فقد حولت هنا ، كما حاولت فى كل موضع آخر من الكتاب ، أن أقدم للطالب المبتدىء عرضا واضحا بدلا من أن أحدث اضطرابا وخطا فى ذهنه ، ولذا رأيت أن أفضل السبيل هو تجاهل الخلافات العائلية داخل المدرسة الواحدة .

المعايير الأخرى ، أو عندما تنتهى الى حالة من التوقف نعجز فيها عن اتخاذ أى قرار .

المعايير المختلفة للحقيقة

لا بد أن القارئ يشعر الآن بأنه أكثر تعاطفا مع بيلاطس عندما سأل سؤاله الخالد عن طبيعة الحقيقة . ومع ذلك فإن بحثنا لم ينته بعد . فقد ناقشنا حتى الآن ثلاث نظريات عن الحقيقة ، بالإضافة الى أحد معايير الحقيقة ، وهو التحقيق الحسى . ولكن هناك عدة معايير أخرى كهذا يتعين عليها بحثها ، كلها لا تقل عن معيار التحقيق التجسري شيوخا ، وربما أهمية . ويفضل أشخاص كثيرون أن يطلقوا على هذه اسم « مصادر » الحقيقة لا « معاييرها » ، ولكن اللفظ لا أهمية له ما دمنا نفهم علاقة هذه المعايير بالمشكلة الرئيسية .

السلطة : ربما كان معيار الحقيقة الأكثر تداولاً ، بعد معيار التحقيق الحسى ، هو السلطة . فاعتمادنا على السلطة يبلغ من القوة حدا يجعلنا لا نكاد نشعر بذلك عن وعى . ولما كان من الصحيح أن السلطات الأخلاقية والكنسية القديمة قد انهارت الى حد بعيد ، فإن سلطات جديدة من نوع مخالف قد حلت محلها . مثال ذلك أننا نعتمد الآن ، فى اكتساب « حقائقنا » على سلطة العلم أكثر بكثير مما نعتمد على سلطة الكنيسة . ومن حسن حظنا أننا لسنا مضطرين هنا الى البت فى مسألة كون هذه السلطة الجديدة أكثر فاعلية من حيث هى مرشد لنا فى الحياة أم لا . فالمسألة الهامة هى أننا على الأرجح قد أصبحنا معتمدين فى اكتساب حقائقنا على مصادر خارجنا أكثر مما كنا فى أى وقت مضى . فقد نكون على ثقة من أن العلم سلطة يعتمد عليها أكثر من غيرها ، ومع ذلك يظل من الصحيح أنه بدوره مصدر خارجى بالنسبة الى معظم الأشخاص . وقد نشير الى النتائج البرجماتية للعلم بوصفها دليلا على امكان الارتكان اليه ، أو قد نؤكد اعتماده المطلق على التحقيق التجسري بوصفه ضمانا لقبول ما يدعيه من سلطة . كما أن من الجائز أن نكون قد اشتغلنا نحن أنفسنا فى المعامل الى الحد الذى يكفى لتأييد حقائق واحدة من العلوم . ومع ذلك فحتى الباحث المعمل المحترف لا يكون لديه من التدريب ومن الوقت ما يكفى للقيام بعمليات التحقيق هذه فى أى ميدان ما عدا ميدانه الخاص . وقد نقول أننا بعد أن نكون قد اختبرنا بعض قضايا العلم عن طريق تجاربنا الخاصة ، يكون لنا الحق فى افتراض أن الوقائع العلمية الأخرى « صحيحة » بدورها . ومع ذلك ، فإن هذا يعنى أننا نأخذ بهذه الوقائع الأخرى على أساس السلطة ، مهما كانت دارجة ثقتنا بها .

دور السلطة فى التعليم : لا تنح لمعظمنا من فرص التحقق من السلطات التى يخضع لها ما يتاح حتى للعالم الهاوى ذاته . ومثل هذا يصدق على كل

ميادين النشاط البشرى . وأغلب الظن أن كمية المعرفة التى نكتسبها بالخبرة المباشرة تمثل ، عند الشخص المتعلم ، الجانب الأقل بالنسبة الى مجموع معرفته . وكلما ازددنا تعلما واتسع الأساس الذى نبني عليه ثقافتنا ، اتسع حتما نطاق السلطات التى نعتمد عليها ؛ إذ أن ارتفاع مستوى التعليم يعنى ازدياد كمية المعرفة النظرية والتعلم غير المباشر . فالتلميذ فى روضة الأطفال يتعلم الى حد بعيد بالعمل ، وبأداء أوجه نشاط شتى ، أما طالب الكلية المتقدم فان المصدر الأهم لتعليمه هو قراءة موجزات وتلخيصات لأعمال أناس آخرين . ولكن هذه الطريقة المتقدمة ، مهما يكن من فعاليتها بوصفها طريقة للتعليم ، فانها تؤكد أهمية السلطة الى حد الإفراط . وما يصدق على التعليم الرسمى يصدق على كل الميادين . ففى مدينة تبلغ من التعقد والتشعب الهائل ما بلغته مدنيتنا ، يكاد كل شئ نقوم به يكون منظويا على تجربة غير مباشرة . ومن أوضح الأمثلة على ذلك ، مصادر أنبائنا ، كما أننا فى ميادين كالطب والاقتصاد وما الى ذلك نكاد نقف عاجزين ازاء مركب السلطات التى تتفاوت أنواعها ودرجة امكان الاعتماد عليها .

وهكذا تصبح المشكلة هى مشكلة التمييز بين مختلف أنواع السلطة ودرجاتها ، وفى بعض الأحيان بين الآراء المتعارضة للخبراء فى الميدان الواحد . ومع ذلك ، فلما كان لكل ميدان معايير الخاصة ، فلا يمكن أن يكون فى هذا الكتاب مجال لمحاولة القيام بتقييم مفصل لأنواع السلطة . وحسبنا أن يكون القارئ قد أصبح أكثر ادراكا لاحتمية الالتجاء الى السلطة فى تحديد ما ينبغى وما لا ينبغى أن نعهده « حقيقة » . والواقع أن الفيلسوف كثيرا ما يملكه اليأس من أن يتمكن من التمييز بين « الحقيقة » وبين « الظن » ، وذلك من فرط خضوع الأذهان غير النقدية « للسلطة » (التى تكون عادة آخر سلطة سمعتها أو قرأت لها) وسهولة انخداعها بحيث تصدق أن المعرفة التى اكتسبتها على هذا النحو هى معرفتها الخاصة . ولقد كافح كل من سقراط وأفلاطون من أجل تحقيق هذا التمييز بين الحقيقة والظن ، ثم خلفاه للفلسفة بوصفه ميراثا دائما . وفيها يتعلق « بالحقيقة » اليومية العملية ، تحتل السلطة ، من حيث الأهمية ، مكانا يلى التحقيق الحسى والنجاح العملى مباشرة . « ما الحقيقة ؟ » انها - كما يبدو أن بيلاطس قد أدرك بوضوح - هى الى حد بعيد ما تحدده السلطة السائدة . وهو ذاته قد اعترف بهذه الحقيقة اذ قبل أن يحكم فى القضية المعروضة عليه ، على الأساس الذى أوصى به أولئك الذين كانوا ، وفقا للقانون العبرى ، هم « السلطات » المختصة .

معيار الاتفاق الاجتماعى أو اليقين الباطن

هناك معيار آخر يرتبط ارتباطا وثيقا بمعيار السلطة ، وقد يكون فى ظروف معينة أكثر اقناعا حتى مما كانت الكنيسة ذاتها فى وقت ما ، أو من

العلم فى وقتنا الحالى . ذلك هو معيار الاتفاق الاجتماعى . « فالحقيقة ، هى ، الى حد بعيد ، ما يقول الجميع انه حقيقة . والشخص الذى يتعين علينا أن نقول له ان « كل شخص يعلم ان هذا صحيح ! » لا بد اما أن يكون شخصا ناقص المعلومات واما أقل من العادى فى الذكاء ، أو كليهما معا . وعلى حين أن الاتفاق الاجتماعى يمارس تأثيرا قويا على أحكامنا عن « الحقيقة » فى جميع الميادين ، فانه أقوى ما يكون فى ميادين العرف والعادات الاجتماعية والأخلاق . فقبول عادة أو معيار أخلاقى معين على نطاق واسع جدا ، هو فى نظر معظم الناس سبب كاف للنظر اليه على أنه « حقيقة » . بل ان كثيرا من الناس يصدمون اذ يرون شخصا يتشكك فى حقيقة وجهة نظر أخلاقية يشيع قبولها على نطاق واسع . فقبول الجميع - أو حتى الأغلبية - لرأى معين ، هو بالنسبة الى هذه الأذهان ضمان كاف لحقيقة هذا الرأى .

أما الفيلسوف فقد تخصص منذ وقت طويل فى تحدى قوة الاتفاق الاجتماعى . فهو يجد لذة خاصة فى أن ينبه الأذهان الى ما فى هذا الاتفاق من تقلب وتهافت ، حتى عندما يكون الاتفاق عاما . والواقع أن عدم دوام العادات والسنن الاجتماعية المألوفة هو أمر أوضح من أن يحتاج الى تعليق فلسفى . ومع ذلك ، فان الفلسفة تشعر بوجود خطر شديد عندما يسيطر الاتفاق الاجتماعى وحده على المعايير الأخلاقية . ذلك لأن القدر الأكبر من التقدم الأخلاقى قد أتى من جانب أقلية ضئيلة من الأشخاص الذين لم يرهبوا القوة الطاغية للاتفاق الاجتماعى - وهم الشهداء والمصلحون وأعداء التفرقة العنصرية ، الذين لا يجدون علاقة بين الحقيقة وبين رأى الأغلبية . « فالحقيقة » فى نظر هؤلاء الرواد الأخلاقيين هى شىء مكتف بذاته ، مستقل عن قبول الجموع الكبيرة له .

هذه النفوس المنعزلة الشجاعة كانت دائما تختبر « حقيقتها » بمعيار غير الاتفاق الاجتماعى . ففى بعض الأحيان كان هذا المعيار هو السلطة - أعنى سلطة الانجيل ، أو سلطة نبي أو زعيم ما . وفى حالات أخرى كان أساس حججهم هو نظرية الترابط ؛ اذ أنهم قد رأوا أن هناك عادات أو معايير معينة لا تتسق مع المثل العليا الأخلاقية الشاملة السائدة فى المجتمع الذى يعيشون فيه ، وربما قد لا تتسق مع تعاليم المسيح . وفى أحيان أخرى كانوا يستعينون بالنظرية البرجماتية اذا اتضح لهم أن النتائج الفعلية للعادة الاجتماعية كانت شرا ، بغض النظر عن التبريرات الأخلاقية التفصيلية التى تقدم لها . والمثل الكلاسيكى لعادة اجتماعية هوجمت فى البداية لأسباب برجماتية فى المحل الأول هو الرق .

المعيار الصوفى أو الحدسى : ومع ذلك فهناك معيار آخر لم نذكر عنه شيئا ، يلتجئ اليه الرائد الأخلاقى أكثر مما يلتجئ الى أى معيار آخر من

المعايير السابقة . هذا هو المعيار الصوفي أو الحدسي - وهو « نور باطن » أو اعتقاد عميق راسخ يبدو أكثر اقناعا ، ويحمل من اليقين المعصوم قدرا أعظم ، من كل المعايير الأخرى للحقيقة مجتمعة . ولا حاجة بنا الى القول ان هذا المعيار بالنسبة الى الفلسفة ، هو معيار شخصي وذاتي الى حد لا يسمح بكثير من التحليل . فالفيلسوف يجد لزاما عليه ان يعترف بحقيقة هذه التجارب وتأثيرها في الفرد ، ولكنه لا يستطيع ان يقول الكثير بعد ذلك . بل ان عالم النفس ذاته لا يستطيع تقديم الكثير ، الا ان يشير الى مسألتين ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار عند الحكم على صحة هذه التجارب . أولى هاتين المسألتين سلبية : فالشعور باليقين الباطن هو في ذاته شعور لا يعول عليه مطلقا ، كما يدل على ذلك كون المجانين ، على الأرجح ، أكثر « يقينا » بحقيقة معتقداتهم من أية مجموعة أخرى من البشر . أما من الناحية الايجابية ، فينبغي أن نسارع الى الإشارة الى أن هذا الاحساس الباطن باليقين موجود ، في نهاية الأمر ، في كل تجربة للحقيقة ، ايا ما كانت النظرية أو معيار الحقيقة الذي نستخدمه عن وعي . وحتى لو تأملنا حالة التحقيق الحسي (الذي يبدو اصح المعايير وأكثرها شمولاً) فما الذي نعتمد عليه آخر الأمر لكي نثبت أننا « نرى » أو « نشم » أو « نسمع » ما نظن أننا نراه أو نشمه أو نسمعه ؟ أهو شيء آخر غير هذا الشعور الباطن ذاته باليقين ؟ ولنعُد الى المثل الذي ضربناه عن جان دارك : ألا يحتمل أنها كانت موقنة بأنها « رأت » القديس ميخائيل « واستمعت » اليه وهو يأمرها بأن تذهب لانقاذ فرنسا ، بقدر ما كانت موقنة بأنها رأت الغنم يرعى حولها واستمعت الى أصواتها ؟ ليس الدليل على أي شيء نحكم عليه في تجربتنا بأنه « حقيقي » مرتكزا على نفس معيار اليقين الباطن هذا ؟ وهل يمكن القول ان يقين القارئ بأنه يرى الكتاب الذي يقرأه الآن هو في أساسه أعظم بأي قدر من يقين جان دارك عندما رأت القديس ميخائيل ، أو أعظم من يقين المصاب بالبارانويا الذي يعاني من جنون الاضطهاد ، بأنه يرى أعداء متربصين به في كل ظل ؟ صحيح ان الكتاب يستطيع أن يفى بما تشترطه معايير أخرى لا يستطيع أن يفى بشروطها القديس ميخائيل أو « أعداء » المصاب بالبارانويا - وأهم هذه المعايير الأخرى هو اتفاق الجميع عليه . غير أن هذه مسألة لا تدخل في صميم الموضوع . ذلك لأن عرض الكتاب على مئات من الملاحظين الآخرين لكي يؤكدوا وجوده الموضوعي لا يؤدي الا الى مائة يقين آخر مساوية ليقين القارئ و يقين جان دارك و يقين المصاب بالبارانويا .

وهكذا فان الشعور باليقين الباطن هو في الوقت ذاته أهم معيار ذاتي للحقيقة ، وهو أقل المعايير من حيث امكان الاعتماد عليه . ويبدو أن أفضل حل لهذا الموقف المحير هو الآتي : من المعترف به أنه لا يمكن أن تكون لدينا تجربة بحقيقة ما لم يكن هذا الشعور الحدسي باليقين موجودا ، ولكن هذا

الشعور في ذاته غير موثوق منه . فوجوده ضروري ، ولكن من الواجب أن يكون مصحوبا بعدة معايير أخرى . انه وسيلة التصديق على المعايير الأخرى الأكثر موضوعية ، وهو أداة لتحقيق المعايير الأخرى للحقيقة ، ولكنه ليس معيارا صحيحا عندما يكون قائما بذاته .

حكم نهائي على نظريات الحقيقة

بعد القيام بتحليل لفكرة الحقيقة على النحو الذي قمنا به ، يكون من الطبيعي أن يثار في ذهن القارئ هذا السؤال : « أهناك أية حقيقة - أعني أية حقيقة بالمعنى الذي يفهم به معظم الناس هذا اللفظ ، وبالمعنى الذي كنت أفهمها به قبل قراءة هذا الفصل ؟ » هذا سؤال ينبغي على كل قارئ أن يجيب عنه بنفسه ، وسوف يكون من العوامل التي تتوقف عليها إجابته عنه ، ما يعتقد أنه هو المقصود من هذا اللفظ بوجه عام . فإذا عدت الحقيقة شيئا سكونيا مطلقا ، فالأرجح أن معظم القراء هم الآن على استعداد للشك في وجود شيء كهذا . أما إذا كنا نعني باللفظ شيئا نسبيا وديناميا ، فمن المؤكد عندئذ أن معظمنا سيوافق على أنها موجودة . بل إن معظم القراء قد يشعرون أنه على الرغم من الانتقادات التي وجهناها إلى كل معيار ونظرية عندما استعرضناها ، فإن واحدة منها على الأقل قد اجتازت المحنة ونجحت في ذلك إلى حد يجعل منها معيارا معتمدا عليه للحقيقة .

المعيار المركب : ومع ذلك فأغلب الظن أن معظم الطلاب سيوافقون على أن الدليل الوحيد الكافي على الحقيقة ينبغي أن يكون مركبا من كل النظريات والمعايير المتعددة . ومعنى ذلك أننا نستطيع أن نقول ، دون خوف من الخطأ على الأرجح ، أننا نكون قد قلنا الحقيقة :

١ - إذا أمكن عن طريق التحقيق الحسى بيان أن القضية تطابق الواقع الموضوعي .

٢ - وإذا كانت تترايط مع كل معارفنا « وحقائقنا » الأخرى .

٣ - وإذا استطعنا بسلوكنا على أساسها أن نحقق النتائج المتوقعة .

٤ - وإذا كان هناك قدر كبير من الاتفاق الاجتماعي حول هذه الأمور الثلاثة الأولى .

٥ - وإذا اتفقت عليها كل السلطات ذات العلاقة بالموضوع .

٦ - وأخيرا ، وإذا كان هناك ، من وراء ذلك كله ومن خلاله ، يقين باطن واقتناع طبيعي بشأن تلك التجربة . ومع ذلك فقد لا تكون هذه الحقيقة ذاتها هي النوع الذي ينبغي أن نصفه بأنه « حقيقة »

بالمعنى الكامل ، ولكنها تقدم إلينا على الأقل شيئا يمكننا أن نعتمد عليه ونبنى حياتنا حوله .

ولكن هناك تعبيرا شعبيا ساخرا يلخص الموقف على أفضل وجه ، هو أن « هذا شيء رائع ، إذا أمكنك القيام به » . فمعظمنا على أتم استعداد لبناء حياتنا على حقائق وطيدة الأركان كهذه غير أن أمثال هذه الحقائق قليلة ومتباعدة . فضلا عن ذلك ، فإن حالات الحقيقة التي تبلغ هذا القدر من التوطد هي عادة أبسط من أن تحل مشكلتنا الأكثر إلحاحا . مثال ذلك ، أن قضيتنا القديمة : « الكتاب على المنضدة الموجودة في الغرفة المجاورة » قد تكون قادرة على مواجهة كل هذه الاختبارات ، مثلما تقدر على ذلك معظم العبارات البسيطة المعبرة عن أمر واقع ، وخاصة بالعلاقات الزمنية والمكانية للأشياء المادية . بل إن التصنيف الأساسي لأمثال هذه الموضوعات قلما ينطوي على مشكلات خطيرة متعلقة بالحقيقة . فإذا قلت « هذا الكتاب أخضر » ، كان من الممكن إثبات حقيقة هذه العبارة أو بطلانها على نحو قاطع - على شرط ألا أكون متحدثا ، بالطبع ، عن كتاب مشكوك فيه أو لون باهت ، وألا اشترط اتفاق الأشخاص المصابين بمعنى الألوان ، أو ألا أكون أنا ذاتي مصابا بمعنى الألوان .

حدود المعيار المركب : ولكن من سوء الحظ أن جزءا فقط من القضايا التي يتعين علينا الحكم عليها بأنها « حقيقة » أو « بطلان » هو وحده الذي يستطيع الصمود لكل هذه المعايير . فلنأخذ حكما مثل : « الانتحار لا مبرر له أبدا » . فكيف نستطيع أن نقرر إن كان هذا الحكم حقيقة أم ؟ من الواضح أن من المحال الالتجاء إلى أي تحقيق حسي ، أو إلى أية نظرية للتطابق . كذلك فإن المعيار البرجماتي لا قيمة له ، ما لم يكن ذهننا من النوع الذي يتأثر بالحكم العام ، الذي لا تربطه بموضوعنا صلة وثيقة ، والقائل : « تصور أن الجميع قد انتحروا ! » أما معيار السلطة فلا يكون مقيدا إلا لأولئك الذين يقبلون السلطة الخاصة التي ترد في حديثنا : فالنهي الصارم للكنيسة الكاثوليكية عن الانتحار ، مثلا ، ليس ملزما إلا للكاثوليكين . وقد تكون نظرية الترابط مفيدة ، ولكن ذلك يتوقف على الأساس الكامل لمعرفتنا وتجربتنا . ففي استطاعتنا أن نشترط أن تتفق القضية القائلة أن : « الانتحار لا مبرر له أبدا » مع كل الحقائق والمبادئ الأخرى . ولكن لما كانت لكل شخص مجموعة مختلفة من الحقائق والمبادئ ، فإن ذلك يؤدي إلى جعل حكمنا عليها بالحقيقة أو البطلان حكما ذاتيا بحتا . ومع ذلك فلما كان المعيار الوحيد الباقي ، وهو الاتفاق الاجتماعي ، معيارا لا قيمة له ؛ إذ أننا كلنا نعرف مدى اختلاف الآراء حول الانتحار ، فربما أدى بنا ذلك إلى القول بأن نظرية الترابط هي على أية حال تلك التي يمكن الاعتماد عليها أكثر من غيرها . ولكن ماذا حدث لنظريتنا المركبة الرائعة عن الحقيقة بعد هذا كله ؟

من الواضح أننا لا نستطيع أن نأمل فى الحصول على موافقة مختلف نظريات الحقيقة وجميع معاييرها ، وفى استخلاص التأييد القاطع منها ، إلا فى ميدان التجربة الحسية . ويبدو أن معنى ذلك هو أن ميدان التجربة الحسية هو وحده الذى نستطيع أن نحصل فيه على أية حقيقة مطلقة أو حقيقة لا ترد . أما بالنسبة الى بقية جوانب التجربة البشرية ، فيبدو أننا مضطرون الى الاختصار فيها على معيار الحقيقة ، أو مجموعة معاييرها ، التى تثبت التجربة أنها هى الأفضل فى ذلك الميدان بعينه .

بل ان هناك احتمالا يدعو الى المزيد من القلق ، تؤدى اليه هذه المناقشة . أنسبا نجدها توحى أيضا بأن كل حقيقة قد تكون شخصية خالصة أى بأن كل شخص يصنع حقيقته الخاصة ، ويعيش فى عالم خاص من « حقائقه » الخاصة وهو عالم قد يتداخل مع عالم الحقيقة الخاص بشخص غيره ، ولكنه لا يمكن أن يكون فى هوية زامة معه ؟ وبالاختصار ، يمكن أن تكون هناك أية حقيقة عامة ، أو شاملة ، ولا نقول أية حقيقة مطلقة ؟

الكلمة الأخيرة للبرجماتى : ربما كانت للبرجماتى الكلمة الأخيرة فى هذا المجال . فنحن لا نرى شيئا يدعو الى الفرع فى وجود أنساق فردية للحقيقة ذلك لأن كل شخص يصوغ فى هذه الحالة ، عن وعى أو بلا وعى ، نسقا للحقائق يفى على نحو معقول بشروط الحقيقة الثلاثة ، التى يضعها البرجماتى . أول هذه الشروط هو أن يكون نسقه محكما الى حد معقول ، وفيه من الاتساق ما يكفى لارضاء ما قد يكون لديه من حاسة الاتساق المنطقى ، وثانيها أن يكون مطابقا للعالم الخارجى الى حد يكفى لتحقيق النجاح العملى له ، وأهم هذه الشروط جميعا أن يكون مرضيا وقابلا للتطبيق العملى فى مجموعه . فيجب أن يؤدى هذا النسق الى نتائج ، ويحافظ على سعادته أو يزيدها ، ويرضى اهتمامه ورغباته ، ويتيح له ، على وجه العموم ، أن يشق طريقه فى الحياة . ومن الجائز أنه لو وجد نسق أمثل - أعنى أكثر تطابقا ، وأكثر نجاحا عمليا - لآدى الى نتائج أفضل ، ولكان بالتالى « أكثر حقيقة » . ولكن ، مثلما أن المفروض أن تحصل كل أمة على نوع الحكومة التى تستحقها ، فكذلك يحصل كل شخص على نسق الحقيقة الذى يستحقه : وهو نسق ينجح بالنسبة اليه ، ويرضى مطالبه من الحياة والعالم المحيط به . واذن فالبرجماتى ينتهى الى موقف يمكننا تلخيصه فى عبارة نستخدم فيها بيتا مشهورا للشاعر كيتس فى غير موضعه ، ونحور نصه قليلا ، وهى :

« هذه كل الحقيقة التى تعرفها فى الأرض ، أو تحتاج الى معرفتها » .

الفصل الثامن

نظرية المعرفة : ماذا يمكننا أن نعرف؟

يكاد يكون من المؤكد أن كثيرين من القراء لن ترضيهم نتائج تحليلنا لمشكلة الحقيقة في الفصل السابق . فقد تبدو هذه النتائج نسبية غير قاطعة ، أو قد تبدو المسألة بأسرها مؤدية الى مذهب ضمني في الشك . وقد يشعر المرء كما يشعر كثير من الطلاب بعد مناقشة المشكلة ، بأن هناك ما يغريه على التساؤل : « ولكنى أريد أن أعرف ! فما قيمة الفلسفة ان لم يكن في استطاعتها الاجابة عن أسئلتى ؟ ألم يستقر الفلاسفة على رأى قاطع حول مسألة ما اذا كانت هناك أية حقيقة أصيلة ، ما اذا كنا نستطيع معرفتها أم لا ؟

لا شك أن مما يوضح الموقف أن نكون صرحاء في هذه المسألة ، ونكتسب ثقة الطالب . فمشكلة الحقيقة ، مع تعقيدها وصعوبتها ، ليست الا جزءا واحدا من مسألة أشمل وأوسع منها بكثير . تلك هي المشكلة الایستمولوجية أو المعرفية : ماذا يمكننا أن نعرف ، أو ما حدود المعرفة ؟ ومن الطبيعي أن أية مسألة أساسية الى هذا الحد تنطوي على مسائل فرعية متعلقة بمسائل المعرفة ، وانماط المعرفة أو أساليبها ، ومناهج البحث العلمى ، وما الى ذلك . غير أن المشكلة الجوهرية هي في الواقع مشكلة صادفناها من قبل في المقدمة التى عرضناها في الفصل الأول لمشكلات الفلسفة ؛ فماذا يمكننا أن نعرف ، وكيف نعرف ذلك ؟ ان هناك تعبيرا دارجا كثر استخدامه فى التحية فى الآلة الأخيرة ، وهو يشيع كثيرا فى جماعات اجتماعية معينة ، وهو : « ما الذى تعرفه عن يقين ؟ » (*) وانه لمن العسير أن نجد صيغة تعبر عن بحثنا فى المعرفة تعبيرا أكثر دقة وإيجازا ، وكل ما فى الأمر أن الفيلسوف يهتم بقدرات الذهن البشرى بوجه عام ، لا بمضمون أى ذهن فردى . وهكذا تكون الصيغة الحقيقية للسؤال فى نظر الفيلسوف هي : « ما الذى يمكننا ، بوصفنا جنسا بشريا ، أن نعرفه عن يقين ؟ »

(*) الأصل الانجليزى هو « what do you know for sure » وهو بالطبع تعبير أمريكى محلى صرف ، ولا يؤدى مقابله فى العربية معنى التحية على الإطلاق . (المترجم)

اننا نجد في صدد هذه المشكلة ، كما نجد في صدد كل مشكلات الفلسفة ، عديدا من المدارس الفكرية . ولكن كل ما يمكننا أن نحاول عمله في مدخل كهذا الذي نقدمه في هذا الكتاب ، هو أن نعرض أهم وجهات النظر هذه ، ثم ندع القارئ يتخذ قراره الخاص فيما يتعلق بحل مشكلة المعرفة الذي يبدو له مرضيا أكثر من غيره . وقد يختار القارئ اجابة واحدة ، أو قد يحاول الجمع بين اجابات عدة في حل واحد أكثر شمولاً . وقد نتخذ قرارنا على أساس ماتعلمناه منذ الطفولة ، أو على أساس تفضيل مزاجي من نوع ما - وربما على أساس رد فعل مضاد لما تعلمناه منذ الطفولة . وعلى أية حال ، فسوف يكون القرار شخصيا تماما ، بغض النظر عن المعيار الذي يحكم به المرء على مختلف نظريات المعرفة ويختار على أساسه من بينها .

الطابع الشخصي للمعرفة : هناك دائما عقول معينة يدهشها كل الدهشة أن يقال لها انها تصنع معرفتها الخاصة . أما الفيلسوف فتبدو له هذه النتيجة محتومة لا مفر منها . والواقع أن كلا منا يعتنق نظرية خاصة في المعرفة ، سواء اكان ذلك عن وعي أم بلا وعي . فكل منا يقرر ما هي مصادر المعرفة التي سيعطيها الأولوية : أهى التجربة الحسية ، أم السلطة ، أم العقل ، أم الحدس ، الخ . ومن الجائز أن القارئ قد نشأ على عقيدة تولى السلطة اهتماما كبيرا . فان كان الأمر كذلك بالفعل ، فأغلب الظن أنه سيظل يقبل سلطة من نوع ما ، بوصفها المصدر الأساسى للمعرفة - ما لم يكن قد ثار على تنشئته الأولى بالطبع ، والأرجح أنه سيرتكز في هذه الحالة على التجربة الحسية والعقل بوصفهما مصدرين نهائيين . وبعبارة أخرى ، يبدو أن من المستحيل تجنب النتيجة القائلة اننا ، مثلما يصنع كل منا « فلسفته في الحياة » ، أو « نظريته الى العالم » ، فنحن نخلق أيضا - الى حد بعيد - مضمون عالمنا الفردى في المعرفة . وهذا ما ينبغى أن يكون اذا أخذ لفظ الفلسفة بأوسع معانيه . ذلك لأن فلسفتنا ليست الا مجموع آرائنا المتعددة عن الحياة والتجربة البشرية ، ولا شك أن لأفكارنا الخاصة عن قيود المعرفة وحدود اليقين أعظم قدر من الأهمية بين هذه الآراء .

العلاقة بين مشكلة المعرفة ونظريات الحقيقة : توحى مصادر المعرفة التي عددناها منذ قليل - وهى الاحساس ، والسلطة ، والعقل ، والحدس - بأن مشكلة المعرفة مرتبطة ارتباطا وثيقا بمشكلة الحقيقة . وعلى الرغم من أن الأمر كذلك بالفعل ، فان المشكلتين ليستا متماثلتين تماما . فمشكلة المعرفة أشمل من مشكلة الحقيقة وأعمق أسسا . ومن فقد يتساءل المرء عن السبب الذى دفعنا الى عدم البدء بمناقشتها أولا . والواقع أن هذا السبب تربوى الى حد بعيد : فاثارة الاهتمام بمشكلات الحقيقة أيسر من اثارة الاهتمام بمشكلة المعرفة . بل انه من السهل دائما أن نقنع المبتدئ في دراسة الفلسفة بأن هناك أية مشكلة للمعرفة . فهو قد استمع الى حجج متعلقة « بالحقيقة »

والبطلان قبل أن يسمح عن الفلسفة بوقت طويل ، غير أن فى الحياة العادية مواقف قليلة جدا تؤدي الى مناقشة مشكلة « المعرفة » وعدم المعرفة . فقد نتهم شخصا ما « بعدم معرفة » ما يتكلم عنه ، ولكن لابد لك من قدر كبير من التعمق العقلى لكى تفكر أن تسأل خصمك عن مصادر المعرفة الصحيحة لديه ، وعما اذا كان يستخدم المصادر الصحيحة وحدها ، وكيف يعرف أنه يعرف أى شىء على وجه اليقين .

كل ذلك لا يعنى الا أننا نأخذ معرفتنا قضية مسلمة الى حد بعيد . فموقف معظم الأشخاص هو ذلك الذى يطلق عليه الفيلسوف اسم الموقف « غير النقدي » أو « الساذج من الوجهة المعرفية » ؛ ذلك لأننا نسلم على نحو طبيعى تماما بأن أذهاننا قادرة على معالجة التجربة (أو موضوعات التجربة اذا شئنا الدقة) . وعلى حين أننا قد اعتدنا أن يتحدى البعض ، من آن لآخر ، الطريقة التى نصف بها هذا الشىء أو ذاك بأنه حقيقة ، فانا ندهش الى حد يقرب من الدهول اذا ما سألنا شخص : كيف نعرف أى شىء ؟ فتأثير هذا السؤال فى الشخص الذى يوجهه لنفسه جديا للمرة الأولى هو عادة تأثير لا يقل فى اثره للحيرة الا بمقدار طفيف عما يحدث له عندما يسأل جديا للمرة الأولى : كيف يعرف أنه موجود ؟ ذلك لأن كلا من السؤالين ينطوى على تحد لمسلمات تبلى ضرورتها بالنسبة الى الفكر ، ويبلغ ارتكازها على موقف الانسان الطبيعى ، حدا يجعل مجرد السؤال عنها يبدو أمرا سخيفا . ومع ذلك فان المفكر المحترف يوجه كلا من السؤالين بنية طيبة تماما ، وربما كانت أكثر المهام الحاحا بالنسبة الى الفلسفة الحديثة ، هى الاهتداء الى اجابة مرضية لمشكلة المعرفة .

نظرية المعرفة والفلسفة الحديثة

جرت العادة على تحديد تاريخ بداية التفكير الحديث فى مشكلة المعرفة بالنسبة التى طبع فيها كتاب لوك : « دراسة فى الذهن البشرى Essay Concerning Human Understanding » ، وهى سنة ١٦٩٠ . ويمثل هذا الكتاب الذى افتتح عهدا جديدا فى تاريخ التفكير فى مشكلة المعرفة ، ثمار نظر فلسفى دام وقتا طويلا منذ شباب المؤلف . ويصف لوك فى مقدمة « الدراسة » كيف أن مجموعة من أصدقائه كانت لديها عادة التلاقى من أجل مناقشة المسائل الفلسفية . ويبدو أن النتائج التى أسفرت عنها هذه الجلسات لم تكن مرضية تماما ؛ إذ أنه ، كما قال لوك : « ... قد طرا بذهنى أننا قد سلكنا مسلكا باطلا ، وأنه كان من الضروري ، قبل أن نشرع فى القيام ببحوث من هذا النوع ، أن ندرس قدراتنا الخاصة ، ونرى أى الموضوعات تستطيع أذهاننا أن تعالج وأياها لا تستطيع . وبهذه الطريقة المتواضعة بدأ بحث قدر له أن يؤثر فى كل التاريخ اللاحق للفلسفة . فقد

بدأ لوك ، بناء على تشجيع نفس هؤلاء الأصدقاء ، يهتم بهذه المشكلة جدياً ، وبعد وقت معين ، نشر أول بحث حديث فى نظرية المعرفة .

وكما يوحى النص المقتبس ، فإن لوك قد أدرك أن مشكلة قدرات الذهن هذه هى مشكلة سابقة على أى نظر ميتافيزيقى . وقد اتفق معظم المفكرين المحدثين مع لوك فى هذا الموضوع ، مؤكدين أن أى بحث فى الفلسفة ليس له أن يأمل فى أن يكون مثمراً ، ما لم تكن قد حددنا فى البداية مقدار فعالية أدواتنا التى نستخدمها فى هذا البحث . أما اليوم ، فيبدو الفلاسفة أحياناً مهتمين بمشكلة المعرفة أكثر مما ينبغى ؛ ذلك لأن الفلاسفة التأمليين المحدثين لما كانوا يعتقدون أن من الواجب الاستمرار على نوع معين من نظرية المعرفة قبل أن نستطيع أن نتحول بطريقة مثمرة الى بحث المشكلات الخاصة فى مجال المنطق والأخلاق والميتافيزيقا وعلم الجمال ، فقد وضعوا ما يعرف باسم « الفلسفة النقدية » ، التى تركز كل النشاط الفلسفى حول مشكلة المعرفة .

بعض النتائج المؤسفة للبحث فى المعرفة : لا شك أن الاهتمام بأجراء هذا التحليل الأول يمثل ، نظرياً ، موقفاً معقولاً ، ولكن ينبغى أن نعترف بأن بعض نتائج هذا الحذر كانت مؤسفة جداً . فتأثيره العام فى الفلسفة الحديثة هو أنه جعلها مريضة عقلياً . ذلك لأن المفكرين قد أصيبوا منهكين فى المشكلات المتخصصة الدقيقة فى ميدان المعرفة الى حد أنهم أخذوا يفقدون بالتدريج اتصافهم بالمسائل ذات النطاق الأوسع ، التى كانت الفلسفة تهتم بها تقليدياً . وهكذا أصبحت الفلسفة أشبه بالشخص المصاب بالوسواس ، الذى يهتم بنفسه الى حد أبسط التقلبات فى حالته الصحية تتضمخ أهميتها وتحتل فى ذهنه مكانة تزيد على مكانة الحوادث الحقيقية الهامة فى العالم الخارجى . وكذلك يصبح الذهن الفلسفى شاعراً بذاته أكثر مما ينبغى . فبدلاً من أن تسعى الفلسفة الى إصدار أحكام لها دلالتها بشأن طبيعة الواقع ، أو معنى التجربة البشرية ، نراها تركز جهودها لإصدار أحكامها الخاصة . وبدلاً من أن ينظر المفكرون المحدثون الى العالم تلك النظرة الصريحة الانبساطية التى كان ينظر بها اليونانى اليه ، نراهم انطوائيين من الوجهة العقلية ، وبينما الفلسفة الكلاسيكية كانت فى أساسها موضوعية ، فقد أصبحت الفلسفة فى عصرنا هذا ذاتية قبل كل شئ .

وهناك نتيجة أخرى مؤسفة لهذا الاهتمام المفرط بعملية المعرفة ، هو إبعاد الجمهور العام عن الفلسفة ؛ ذلك لأن مشكلات المعرفة فنية متخصصة الى حد بعيد وتحتاج الى مصطلح خاص وأساس معين من المعارف . ومن ثم فإن الجزء الأكبر من الكتب المعاصرة المتعلقة بالفلسفة يظل غير مفهوم حتى بالنسبة الى القراء المثقفين من ذوى الاهتمامات العامة . فالفيلسوف المحترف هو وحده الذى يستطيع أن يدخل الى أعماق هذه المؤلفات، أو هو وحده الذى يستطيع،

بعد دخوله ، أن يخرج من الطرف الآخر دون أن تبدو عليه أية آثار من العناء الذى ألم به . وهكذا ندور فى حلقة مفرغة : فلما كانت الكتابة الفلسفية قد أصبحت أبعد على نحو متزايد عن فهم القارئ العام ، فإن قراءته لها تتناقص ، ومن ثم فإن معظم الكتاب فى هذا المجال لم يعودوا يعملون فى كتاباتهم حسابا للقارئ غير المحترف . وهذا بدوره قد جعل الفيلسوف أقل حرصا على محاولة الوصول الى استبصار عميق بالمشكلات العامة للتجربة البشرية . وسواء أكان من الانصاف اتهام الفيلسوف بأنه يعيش فى برج عاجى أم لم يكن ، فليس من شك فى أنه يقضى اليوم معظم وقته فى « الورشة » الفلسفية . فهو قد أصبح ، كالعالم ، باحثا قبل كل شيء ، يهتم بمشكلات فنية ومتخصصة . الى أبعد حد .

هل هناك ضرورة للبحث فى المعرفة ؟ يشعر المبتدئ فى ميدان الفلسفة أحيانا بالرغبة فى تجاهل مشكلة المعرفة وانغالها ، وذلك كرد فعل منه على الطابع الفنى والذاتى المفرط ، الذى تتميز به الفلسفة المعاصرة . وهو على الأرجح يبرر ذلك على أساس أن كل ما نحتاج الى افتراضه هو (١) وجود العالم الخارجى ، (٢) وجود أذهاننا الخاصة ، (٣) وإمكان وجود نوع من العلاقة المعرفية بين الاثنين . وهو قد يشعر أن لنا الحق فى افتراض فاعلية هذه العلاقة بين عالم المعرفة الباطن ، وعالم الأشياء الخارجى ، مادام من المحال ، على أساس فرض التطور ، أن نكون قد تمكنا من البقاء بوصفنا نوعا ، ما لم يتحقق لنا ، بفضل عملياتنا المعرفية ، اتصال مرض بالعالم الذى نعيش فيه . فلو لم تكن أذهاننا قادرة على التعامل مع الواقع ، ولو كانت حواسنا تعطينا صورة مشوهة تشويها خطيرا ، « للأشياء كما هى فى ذاتها » ، لما استطاع الجنس البشرى أن يبقى طوال المدة التى عاشها بالفعل . ولما كان هذا الجنس قد استطاع البقاء ، وتكاثر عدديا ، فإن هذا يبدو دليلا على فعالية عملية المعرفة لدينا . واذن فإى سبب يمكن أن يبرر لنا الشك فى رأى الموقف الطبيعى فى المعرفة ؟ اليس للشخص البريء فلسفيا كل الحق فى ادعاء أن حواسه وعقله يشتركان فى إعطائه صورة موثوقا منها للعالم الخارجى ؟

هذا التبسيط فى مجال المعرفة هو أمر يجرى كل مستجد فى ميدان الفلسفة على الدوام . ومن المؤكد أنه كفىل بازالة كثير من الخلافات التى تعانى منها الفلسفة اليوم . ولو تحقق له القبول ، لنقص عدد المشكلات الفكرية نقصا ملموسا ، ولأصبحت المشكلات المتبقية أبسط بكثير . ولكن من المؤسف أن مثل هذا المخرج البسيط غير متاح لنا . فليس فى وسعنا أن نصل الى أية نتيجة فى الفلسفة بدون أن تطل علينا مشكلة المعرفة برأسها ، وعندما نحاول أن نصيب الأفعى بتلك الصيغة الصغيرة البسيطة التى يضعها المبتدئ ، فإن الأفعى لا تتأثر بشيء . ومن هنا فإن أبسط مدخل الى الفلسفة ينبغى أن يشتمل على عرض لبعض الحلول الهامة التى اقترحت لمشكلة المعرفة .

مصادر المعرفة : مذهب السلطة

هناك أولا بعض الطرق الأساسية للمعرفة ، ومن الممكن تصنيف المدارس المختلفة. في نظرية المعرفة على أساس مدى تأكيد كل منها لكل واحدة من هذه الطرق . أولى وسائل المعرفة هو ، مذهب السلطة authoritarianism (١) . والفكرة الأساسية في هذا المذهب هي أن المصدر النهائي للمعرفة هو سلطة من نوع ما : كالكنيسة ، أو الدولة ، أو التراث ، أو الحبير . ولا شك أن المشكلة التي نبحثها هاهنا متداخلة مع مشكلة السلطة في صلتها بالحقيقة ، وهي المشكلة التي ناقشناها في الفصل السابق ، غير أن الباحث في نظرية المعرفة يمضى في التحليل شوطا أبعد بكثير .

لماذا لم تكن السلطة كافية : ان أفضل سبيل الى البدء في تحليلنا للسلطة بوصفها المصدر النهائي للمعرفة هو أن نعلن مقدما النتائج التي سوف يسفر عنها هذا التحليل . فالسلطة ، في نظر الفلسفة ، لا قيمة لها بوصفها حلا لمشكلة المعرفة . وتبدأ أسباب هذا الاستنتاج في الظهور حالما نتساءل عن قوام السلطة ، وعن المعيار الذي ينبغي أن نفضل به سلطة على أخرى . وتلك أسئلة لا يستطيع القائل بفكرة السلطة أن يتجنبها ، لأن السؤال « أية سلطة ؟ » هو سؤال عملي تماما ، وهو يثار في أحيان كثيرة . فعندما نجد أنفسنا ازاء اثنين أو أكثر يطالب كل منهما بالعرش ، فلا بد من أن يكون هناك معيار معين للاختيار بين المتنافسين . وهذا المعيار ، كما سنرى فيما بعد ، ينبغي أن يكون مقياسا معيناً خارجاً عن نطاق السلطات المتنافسة ذاتها . وبالاختصار ، فعلى حين أن السلطة قد تكون هي المصدر النهائي للمعرفة ، فإن هذا يبدو أمراً بعيد الاحتمال تماما ، مادامت لا تنطوي في ذاتها أبداً على ما يشهد بوجوب التوقف عندها ، ذلك لأن نفس عبارتها القائلة : « أنا السلطة » ليست كافية ، ولا بد أن يكون هناك شيء مستقل عن كل سلطة - حقيقية أو مزعومة - يساعدنا على تمييز الغث من السمين . ومن ثم فإن تحليلنا لمذهب السلطة يصبح دراسة للمعايير الخارجة عن نطاق السلطة ، التي يلتجئ إليها دعاة المذهب لدعم موقفهم . فلنختبر هذه المعايير اذن ، ونذكر لماذا كانت الفلسفة تجد معظمها غير صحيح .

(١) يكاد يكون من المستحيل مناقشة مختلف طرق المعرفة دون استعارة بعض المعلومات من الكتاب الكلاسيكي في هذا الميدان ، وهو كتاب و. ب. مونتاجيو : « طرق المعرفة » W. P. Montague's Ways of Knowing . ولا شك أن ما أدين به له في الفصل الحالي سيتضح لكل من يعرف مؤلف مونتاجيو .

معايير السلطة :

١ - القدم : من المعايير الأكثر شيوعاً ، المستخدمة في الاختيار بين السلطات المتنافسة ، معيار القدم antiquity . فأقدم مصادر المعرفة هو أكثرها يقيناً ، وينبغي الحكم على كل من يطالبون بدور السلطة المطلقة على أساس السن . وهكذا فإن أقدم نظم الحكم ، وأقدم الكنائس ، وأقدم العادات ، هي على الأرجح تلك التي تمثل الحقيقة والصواب ، « فأقدم الطرق أفضلها » و « الذي تعرفه خير مما لا تعرفه » - أو هو على الأقل أحق بأن يكون على صواب .

هذا المعيار مبني على مسلمتين: أحدهما صحيحة والأخرى واضحة البطلان . فالمسلمة المقبولة هي أن المذهب أو النظام كلما كان أقدم ، كان قد اجتاز اختبار الزمن أكثر من غيره ، وكان عمره ذاته دليلاً على أنه قد اجتاز هذا الاختبار بنجاح . فلما كانت أجيال متعاقبة من الناس قد وجدته صحيحة ، فإن احتمال أن يكون صحيحاً بالفعل أقوى من احتمال صحة ما لم يمر إلا بفترة اختبار قصيرة . ومن الممكن أن تعد هذه القاعدة فرعاً من قاعدة « بقاء الأصلح » ، وقد اتفق جميع المفكرين على أنه ، إذا تساوت كل الظروف الأخرى ، فمن الممكن أن يكون اختباراً صحيحاً للمعرفة . وبعبارة أخرى فإن المذهب أو النظام الذي استطاع البقاء وقتاً طويلاً ، لا يستطيع أن يطالب لنفسه بنسبة أكبر في احتمال أن يكون سلطة مشروعة إلا إذا كانت المنافسة بين الخصوم حرة ، بحيث يكون من كتب له البقاء هو الأصلح بحق . أما إذا كانت السلطة تتمتع باحتكار ، وكان سبب قدرتها على الاحتفاظ بمركزها هو أنها قد قضت على كل منافسة ، فعندئذ لا يكون القدم ضماناً بأن أية سلطة هي مصدر صحيح للمعرفة . ويضيف الفيلسوف إلى هذا أن الأمر كان كذلك طوال الجزء الأكبر من تاريخ البشر : ذلك لأن شتى أنواع السلطات كانت تستخدم مركزها ، على نحو يكاد يكون محتوماً ، من أجل القضاء على المعارضة ، وبالتالي من أجل الاحتفاظ لنفسها بمركز مميز . ومن هنا فلا يمكن السماح للسلطة أن تدعى بأنها مشروعة على أساس القدم وحده إلا في حالات قليلة جداً ، وربما لم يكن من الممكن السماح لها بذلك على الإطلاق .

أما المسلمة الأخرى التي تركز عليها حجة القدم فسرعان ما يتضح لنا بطلانها بمجرد أن نركز انتباهنا عليها . بل اننا لنعجب لكون الناس قد انخدعوا بهذا الخطأ الواضح في أي وقت . فكثيراً ما يقول أنصار مذهب السلطة انه « لما كانت السن الكبيرة أحكم من الشباب ، فمن الواجب أن نبجل آراء أجدادنا » . وكما قال و . ب . مونتاجيو ، فإن هذه مغالطة تتعرض لها الأذهان المحافظة بوجه خاص . ولنقتبس هنا جزءاً من تحليله لهذا الخطأ :

« لو كان أجدادنا أحياء الآن لكانوا مسنين جداً ، ولكانت آراؤهم ، بوصفها نتيجة أجيال من الخبرة ، جديرة بالتبجيل حقاً . ولكن في الوقت الذي صرح

فيه أجدادنا بالآراء التي أصبحت الآن موغلة في القدم ، والتي يطلب اليها تبجيلها ، كانوا صغارا في السن مثلنا ، وكان العالم الذي يعيشون فيه أصغر بكثير من حيث خبرة النوع . فمهما يكن قدم آرائهم ، فانها تعبر عن طفولة الجنس البشرى ، لا عن نضجه . ومن هنا فان قدم الرأي أو الاعتقاد هو في واقع الأمر قرينة تنقص من حقيقته ولا تزيدها » (١) .

٢ - العدد : والمعيار الثاني ، الخارج عن نطاق السلطة ، للمفاضلة بين الادعاءات المتعارضة هو معيار العدد . وصيغة هذا المعيار بسيطة ، فالمذهب أو السلطة التي يقبلها أكبر عدد من الأشخاص هي الصحيحة . ولهذه الحجة ذاتها صيغة أخرى يمكن أن تسمى بعبارة العمومية ، تذهب الى أن أي اعتقاد يحظى بقبول عام يكاد يكون من المحقق أنه صحيح . ولنعبر عن هذا الرأي ذاته من خلال مشكلتنا الحالية فنقول ان السلطة التي يعترف بها في كل مكان هي التي يعتمد عليها أكثر من غيرها بوصفها مصدرا للمعرفة .

ويلاحظ أن المسئلة التي يبنى عليها هذا المعيار هي في أساسها نفس مسئلة القدم ، فكلما ازداد عدد الأذهان التي تقبل مذهباً ما كان عدد الاختبارات التي يواجهها أكبر ، وبالتالي كان احتمال صحته أكبر . ويبدو هذا المعيار في ظاهره أمراً يمكن الاعتماد عليه ، ولكن أعمال الفكر فيه سرعان ما يكشف نقاط ضعفه . فمجرد العدد لا يمكن أن تكون له أهمية بوصفه عاملاً في تحديد الحقيقة الا اذا كانت الأذهان قد توصلت الى أحكامها المختلفة كل على نحو مستقل عن الآخر . ففي المحكمة مثلاً لا تكون هناك أهمية لعدد الشهود الذين يدلون بنفس الشهادة الا اذا كنا على ثقة بأنهم قد توصلوا الى آرائهم

(١) طرق المعرفة « Ways of Knowing » .

ملحوظة للمترجم : عبر فرانسيس بيكون عن هذه الفكرة ذاتها تعبيراً ربما كان أوضح من هذا - وهو قطعاً أقدم منه بكثير - عندما قال : « ان الرأي الذي يرفع به الناس من قيمة القديم هو رأي باطل تماماً ، ولا ينطبق على لفظ « القديم » مطلقاً . ذلك لأن شيخوخة العالم وتزايد عمره هو الذي يعد ، في الواقع « قديماً » . وهذه هي الصفة المميزة لزمنا هذا ، لا للعمر المبكر للعالم في أيام القدماء ، إذ أن هؤلاء الأخيرين هم بالنسبة اليها قدماء سابقون ، ولكنهم بالنسبة الى العالم صغار محدثون . ولما كنا نتوقع من الشخص المتقدم في العمر معرفة أوسع بأمور البشر ، وحكما أنضج من حكم الشباب ومعرفته ... فان لنا الحق في أن ننتظر من عصرنا ... أموراً أعظم مما ننتظره من العصور القديمة ، مادام العالم قد ازداد اليوم قدماً ، وتضاعفت ذخيرته وتراكمت بفضل عدد لا نهاية له من التجارب والملاحظات » .

(الأورجانون الجديد ، الباب الأول . القسم ٨٤)

بحيث أن كل واحد منهم مستقل عن الآخر . ومثل هذا يصدق على شتى أنواع آراء الخبراء : فعدد الخبراء الذين يمكن الاهابة بهم بأيدي الموقف معين لا يمكن أن يزيد من دعم هذا الموقف الا اذا كانوا قد توصلوا الى هذه الآراء مستقلين .

بل اننا ، حتى فى أيامنا هذه - حيث يستطيع رأى الأغلبية أحيانا ، فى الدولة الديمقراطية ، أن يكون ذا سلطات شاملة - نكون عادة حذرين فى تأكيد أية علاقة ضرورية بين الأعداد وبين الحقيقة . وهذا ما علمنا اياه التاريخ ، الذى يحفل بأمثلة آراء للأغلبية ثبت بطلانها ، بل بحالات لمعتقدات شاملة انضج خطؤها . وأوضح مثل على ذلك هو « حقيقة » أن الأرض مسطحة ، وسى حقيقة كانت فى وقت من الأوقات اعتقادا يقول به الجميع ولا يتشكك فيه أحد . وفضلا عن ذلك ، فان أشد أنصار مذهب السلطة تعصبا يكون هو ذاته شاعرا فى العادة بأنه قد يكون متمسكا بنظرية معينة تمثل وجهة نظر الأقلية ، ولا يكون بطبيعته راغبا فى أن تقدر هذه النظرية المعينة على أساس احصاء الرفض فحسب . وهكذا فان معظمنا يدرك اليوم أن استخدام المعيار العددي لاقرار السلطة ما هو الا وسيلة اصطاحت عليها الحكومة الديمقراطية فحسب .

٣ - النفوذ : والمعيار الثالث لتحديد السلطة هو معيار النفوذ prestige هذا المعيار ينطوى على مشكلة ضمنية هى رأى الخبراء ، مادام الخبير فى أى ميدان هو ذلك الذى اكتسب ، بوسيلة ما ، من النفوذ ما يكفى للنظر اليه على أنه سلطة أو حجة . ولعل هذا المعيار الثالث هو أقوى المعايير كلها تأثيرا ، لأن كل ذهن يتأثر بالنفوذ أو الهيبة ، مهما يكن محصنا ضد معيارى القدام والعدد . والمشكلة العملية التى تواجهنا ليست هى كيفية ازالة تأثير النفوذ من تفكيرنا ، مادام ذلك يكاد يكون مستحيلا ، وانما هى كيفية استخدامنا له بطريقة ذكية مشروعة .

ان الخطر الأكبر فى هذا الصدد هو الميل الطبيعى الى تحويل النفوذ من ميدان الى آخر . وعلى حين أنه لا يوجد ميدان من ميادين الشئون البشرية يظل بمنأى عن هذه الاعارة الفاسدة ، فان أوضح الحالات فى أيامنا هذه تظهر عادة بالنسبة الى العلوم . فسلطة الخبير العلمى ، بين زملائه من العلماء وبين عامة الجمهور ، تبلغ من الضخامة حدا يجعلنا كلنا نتأثر على الأرجح بأى رأى يبديه فى أى موضوع . وحتى لو كان ذلك الرأى فى موضوع ليست للعالم معرفة خاصة به ، فان من العسير علينا ألا ننقل الشهرة التى اكتسبها فى ميدانه الخاص الى مجال آخر معين . ولسنا فى حاجة الى القول ان أية سلطة مشروعة يمكن أن يكتسبها هذا الرأى ، تتوقف على مدى وثوق الصلة بين الميدانين موضوع البحث . فاذا أصدر حجة فى الفيزياء تصريحات فى موضوع الكيمياء ، فالأرجح أن تكون هذه التصريحات جديرة بأن يصغى اليها فى احترام ، واذا ما أعرب

عن رأى فى العلوم البيولوجية ، كانت الصلة أقل وثوقا ، ومن ثم كانت « السلطة » أقل أهمية على الأرجح . أما اذا كان له رأى فى العلوم الاجتماعية ، فأغلب الظن أن يكون ذلك مجرد رأى ، لا ينطوى فى ذاته على أهمية بوصفه صادرا عن سلطة أو حجة . بل انه كثيرا ما يحدث أن يكون تعليم المرء وخبرته فى ميدان معين عائقا فعليا فى وجه قدرته على اصدار أحكام خبيرة فى ميدان معين آخر . فالتعليم العلمى مثلا قد يحول بين المرء وبين اصدار أحكام فى الميدانين الفنى والأدبى . وهناك مثل آخر أكثر شيوعا ، هو أن قدرة المرء على كسب المال فى النظام الاقتصادى الأمريكى تحول بين المرء دون شك وبين اصدار أحكام تقديرية يعتمد عليها فى الفنون والآداب والعلوم والتربية ، بل فى النظرية السياسية أيضا . ومع ذلك فقد كان من أخص مميزات الثقافة الأمريكية حتى عهد قريب جدا ، أن الأشخاص الأثرياء يتخذون حجة ، على نطاق واسع جدا ، فى أى ميدان وفى كل ميدان من ميادين الفكر (*) .

وكان الأكثر من ذلك انتشارا ، هو ذلك الاستغلال للنفوذ ، المسمى بالاعلان عن طريق الشهادة testimonial advertising حيث يقوم نجوم الشاشة والاذاعة ، وأبطال الرياضة ، ومعبودو الجماهير فى مختلف الميادين ، بالاعراب عن إعجابهم بأنواع من السجائر والصابون وعلب البقول ، الخ ، وفى كل الأحوال تقريبا لا تكون لهذا الحكم أية قيمة مشروعة ، لأن العلاقة بين من يصدر الحكم وبين السلعة هى ذاتها العلاقة بين المستهلك العادى وبين هذه السلعة ذاتها . فعندما تعلن ممثلة السينما الأنسة س أنها تدخن سيجارة من نوع ص وحده ، فإنها لا تعبر دون شك الا عن تفضيل شخصى ، قد لا يكون أعمق فى نقده أو تحليله من رأى المدخن العادى . والنتيجة الضمنية التى يود المعلن أن يحملها الى أذهان الجمهور هى أن ذوقها فى السجائر على مستوى يتناسب مع شهرتها من حيث هى شخصية من شخصيات الشاشة . أما مسألة كون المعلن ينجح فى ذلك أم لا ، فينبغى أن تترك للمسئولين عن ميزانيات الاعلان . ولكننا اذا حكمنا على الأمر على أساس مقدار الأموال التى تنفق على هذا النوع من الاعلان ، فلا بد أن يكون أصحاب الاعلانات مقتنعين بأن الاهابة بسلطة النفوذ هى وسيلة مربحة .

التأثير الشامل للنفوذ : ليس هناك شخص محصن تماما من تأثير النفوذ ، كما قلنا من قبل . فكلنا تقريبا لنا معبود أو بطل أو مفكر معين يؤثر فى

(*) يشير المؤلف هنا الى مؤلفات عدد كبير من رجال الأعمال المشهورين فى تاريخ الاقتصاد الأمريكى ، مثل فورد وكارتيجى وباروخ ، فى موضوعات كان كثير منها بعيدا عن الميدان الاقتصادى ذاته ، وكان لآرائهم فى هذه الموضوعات تأثير كبير فى نظرة الرأى العام الأمريكى الى هذه الموضوعات . (المترجم)

تفكيرنا وحياتنا ، ونميل الى الاقتداء به ، حتى فى الأمور التافهة ، أو فى القرارات التى لا يكون « للبطل » فيها مؤهلات خاصة قد تقدم اليها توجيهها نافعاً . وقد يتركز هذا النفوذ أحياناً حول كتاب أو نظام أو عبادة ، بحيث أن الانجيل أو الكنيسة أو النادى أو الحزب السياسى يصبح هو السلطة التى تتحكم فى تحديد التفاصيل الصغيرة للحياة اليومية . والمشكلة هنا ليست فى كيفية النخلص من تأثير كل سلطة ، وهو محال ، وإنما فى طريقة اختيار السلطة التى يوثق فيها أكثر من غيرها ، والتى تعد مصدراً صالحاً للمعرفة . فإن لم يكن لنا مفر من اتباع سلطة معينة ، شئنا ذلك أم أبينا ، فكيف نحدد السلطة التى ينبغى اتباعها ؟

عند هذه النقطة يأتى الفيلسوف ليقول ما يبدو أنه الكلمة الأخيرة فى العلاقة بين السلطة وبين مشكلة المعرفة فى عمومها . فهو يشير الى أنه مهما تكن قيمة السلطة فى الدين أو فى الحكومة ، فمن الواجب ، بالنسبة الى أغراض بحثنا عن المصدر النهائى للمعرفة ، أن نرفض كل مذهب للسلطة . ذلك لأن كل سلطة ، كما رأينا من قبل ، ينبغى لها ، عاجلاً أو آجلاً ، أن تواجه السؤال : « لماذا كانت كلمتنا أكثر حسماً من كلمة المدعى المنافس لنا ؟ » فيكون من الضروري أن يأتى الجواب على أساس خارج عن نطاق السلطة : فلا بد للمرء أن يهيب عندئذ بشيء يقع خارج نطاق السلطة الأصلية . وحتى لو اقتبس كلمات سلطة أخرى معينة ، فلن يكون فى ذلك إلا إرجاء للمشكلة . ولما كانت هذه مسألة يستحيل التسلسل فيها الى ما لانهاية ، فإن سلسلة السلطات تعود بنا ، بعد وقت معين ، الى مصدر خارجى معين . وفى نهاية السلسلة نكشف على الدوام فرداً استمد معرفته من تجربة عادية ، أو من وحي صوفى أو خارق للطبيعة من نوع معين . أما التجربة العادية – من بين النوعين السابقين – فمن الممكن أن تكون : (١) ادراكاً حسياً ، (٢) ، أو استدلالاً من هذه التجربة الحسية ، (٣) أو استدلالاً من حقائق أولية أو واضحة بذاتها ، من نوع ما . هذه هى مصادر المعرفة التى ينبغى أن تعتمد عليها كل سلطة آخر الأمر ، ومن هنا فإن بحثنا فى المعرفة ينبغى أن ينتقل اليها الآن .

مصادر المعرفة : التصوف

ان المصدر الخارجى للمعرفة ، الذى يرجح أن القائل بالسلطة الدينية يرجع اليه ، هو تجربة صوفية أو خارقة للطبيعة من نوع ما . مثل هذه التجارب تسمى فى العادة وحياء ، وعليها تبنى معظم مذاهب التفكير الدينى . وليس من الضروري أن تكون هذه التجارب هى تجارب المؤمن بالسلطة ذاته . بل ان الأرجح فى معظم الحالات أن تكون قد حدثت لنبي أو مؤسس عقيدة . بل ان مشاهد ملهم يقبل المتدين المؤمن سلطته .

والمعنى الذى ينطوى عليه قبول هذا الوحي بوصفه أساسا سليما للمعرفة أن للانسان مصدرين متميزين للمعرفة: (١) المعرفة العادية أو الطبيعية ، وهى عادة ادراك حسى واستدلال مبنى على هذا الادراك . (٢) والمعرفة غير العادية أو الحارقة للطبيعة . وينقسم النوع غير العادى الى عدة أنواع ، ولكنها كلها تندرج عادة تحت اسم عام هو « التجارب الصوفية » .

ويمكن تعريف التصوف بأنه الاعتقاد بأن أفضل مصدر للمعرفة أو الحقيقة هو ملكة فوق الحس وفوق العقل . هذه الملكة تحدد أحيانا بأنها « الحدس intuition » ، ولكن لما كان هذا اللفظ يستخدم فى الحديث العادى بمعنى فضفاض جدا ، فإن معظم الصوفية المعاصرين يفضلون النظر الى مصدر المعرفة الذى يعتمدون عليه على أنه شيء مستقل عن الحدس . فهم يرونه أداة متميزة فريدة لفهم الواقع . وفضلا عن ذلك فإن كل الصوفية متفقون على أن أهم نشاط للانسان هو تنمية هذه التجربة الباطنة الفريدة . وهم يتفقون أيضا على أن للوحي الصادر عنها أسبقية على جميع مصادر المعرفة الأخرى . فهذه التجربة ، من وجهة نظر المعرفة ، مطلقة .

طبيعة التجربة الصوفية : ما هى هذه «التجربة الباطنة» التى هى أساسية فى نمط الحياة التى يحياها المتصوف ، والتى يكتسب منها أهم معرفة له ؟ على الرغم من أن كثيرا من الصوفية قد حاولوا وصف هذه التجربة ؛ فمن سوء الحظ أنهم يؤكدون أنها فى أساسها تجل عن الوصف . ويبدو أن اخفاق الجهود التى يبذلونها فى هذا الوصف هو دليل على رأيهم هذا . ومن أسباب ذلك أن التجربة مختلفة عن كل التجارب الأخرى الى حد بعيد ، كما أن من أسبابه أنها تستحوذ تماما على المرء عندما تحدث . وعلى ذلك ، فعلى الرغم من كثرة الكتابات الصوفية ، فانا لا نعرف بالفعل الا القليل جدا عن التجربة الرئيسية التى كانت مصدرا لهذه الكتابات . ومع ذلك فإن معظمنا كانت له لحظات من الحدس ، أو من « النور الباطن » ، أو من الاقتناع الذى لا يفسر ، وهى لحظات يبلغ التشابه بينها وبين تجربة الصوفى حدا يتيح تقريب تجربته الى الأذهان . والأمر الذى يحول بين معظمنا وبين الانتماء الى فئة « الصوفية » ليس افتقارنا التام الى هذا النوع من التجارب ، وانما هو كوننا « بحكم مزاجنا أو تعليمنا » لا نأخذ هذه التجارب مأخذ الجد ، وبالأحرى فنحن لا نجعل لها مكانة أساسية فى حياتنا .

على أن معظم الصوفية ، لو عرض عليهم هذا الموضوع ، لاكدوا أن هذه التجارب شبه الصوفية التى يمر بها معظمنا أحيانا ، ليست هى التجارب الأصلية . فهم يرون أنها لو كانت كذلك ، لكان لها من القوة والأهمية ما يجعلها تطفئ على جميع الحوادث الأخرى ، السابقة منها واللاحقة . وهذا بعينه ما يحدث فى حالة المتصوف الحقيقى .

ومع ذلك فإن هذه التجربة ، في أكثر صورها شيوعا ، تشبه الى حد واضح لحظات معينة تمر بنا كلنا تقريبا في مناسبات نادرة . تلك هي اللحظات التي يبدو فيها كل شيء وقد احتل مكانه الصحيح ؛ اذ يبدو فجأة أن الفوضى والاضطراب المألوفين في حياتنا قد وصلا الى حالة من السكينة أو السمو ، وأن كل الأجزاء المشتتة في لغز القطع المبعثرة الذي نسميه « بالحياة » قد تداخلت فجأة وكونت نموذجا له معناه . أو أنه ، اذا لم يكن الا نموذج (الذي ترسمه هذه القطع) واضحا كل الوضوح ، وظلت بعض الاسئلة معلقة ، فإن الحوادث تبدو وقد عادت بنا ، على الأقل ، الى لحظة يتوقف فيها نشاطنا . عندئذ نترث ، وقد تملكنا الاقتناع بأن هناك بالفعل اجابات عن أسئلتنا وحلولا لكل المشكلات - أعني اقتناعا بأن حياتنا معنى معبنا ونظاما من نوع ما .

ولعل أغلب الأوقات التي تملكنا فيها هذه الحالة هي تلك التي نواجه فيها الطبيعة مباشرة ، ولا سيما عندما نقف ازاء الجمال الطبيعي الخلاب . وقد كتب كثير من الشعراء قصائد عن هذه اللحظات ، ولكن أحدا منهم لم يتفوق على وليام وردزورث ، الذي كان هو ذاته متصوفا مؤمنا بشمول الألوهية . فهو ينبئنا كيف أنه وسط الجمال الطبيعي :

... أحسست

بحضرة تجعلني اضطرب بالفرح
بأفكار رفيعة ، انه احساس علوى
بشيء أعمق تغلغلا بكثير
مستقره نور الشمس الغاربة ،
والمحيط الدائر والهواء الحى ،
والسماء الزرقاء ، وذهن الانسان ،
انها حركة وروح ، تدفع
كل الأشياء المفكرة ،
وكل موضوع لكل فكر ،
وتسرى خلال الأشياء جميعا ...

ويعر بعض الناس بتجارب مشابهة عندما يكونون ازاء أعمال فنية عظيمة . أو عندما يستمعون الى موسيقى معينة . وقد تحدث هذه التجارب لغيرهم على اثر تجربة انفعالية معينة تتعلق بأشخاص آخرين ، كروية طفل أو محبوب نائم . وأهم ما يميز هذه التجربة أنها مركب synthesis - أعني أنها تكامل وانضمام لمجالات واسعة للحياة وللمعنى . ولو أردنا التعبير لفظيا عن هذه التجربة عند حدوثها ، لكانت كلماتنا فى العادة شيئا من هذا القبيل : « هذا ما تعنيه الحياة » وربما « هذه غاية الحياة » .

وهكذا الحال في التصوف . غير أن تجربة المتصوف تختلف ، على الأرجح ، عن ذلك النوع الذي أوضحناه الآن في العمق والشمول . كما أنها قد تختلف أيضا في كونها تظهر في أوقات وأماكن لا تتصل بالتجربة ذاتها مباشرة ، بدلا من أن تكون نتيجة لموقف انفعالي أو جمالي معين . وهي تختلف بطبيعة الحال في تأثيرها في حياة الفرد ، إذ أن المتصوف ، على الأرجح ، يؤرخ كل أحداث تاريخ حياته ، منذ هذه اللحظة ، على أساس وقوعها قبل حدوث هذه التجربة أو بعده .

ومن الواضح أن قبولنا أو عدم قبولنا للتصوف بوصفه أفضل طريقة للمعرفة ، هو أمر يتوقف على اعترافنا أو عدم اعترافنا بأصلالة التجربة الصوفية ذاتها . وعلى الرغم من أن هذه التجربة قد تتخذ أشكالا متعددة ، فإن معظم المتصوفين البارزين في التاريخ قد ذكروا عنها أنها في أساسها شعور لا يوصف ، ولكنه شعور طاغ ، بواحدية الأشياء جميعا أو وحدتها . وكثيرا ما تكون التجربة ، على هذا الأساس ، مرتبطة بمذهب شمول الألوهية (pantheism) ما دامت تبدو وكأنها تجعل الله والكون شيئا واحدا . ولقد كانت التجربة الصوفية في بعض الأحيان اتصالا مباشرا بالله ، يبلغ من الوثوق حدا يجعله يؤلف اتحادا أو هوية مؤقتة . والواقع أن كتابات الصوفية زاخرة بالاشعارات إلى « الواحد » ، وقد يكون معنى اللفظ في هذه الحالة هو الله أو الوجود الكلي الذي يندمج فيه الله والكون على نحو ما .

الطابع المباشر لمعرفة المتصوف : ان أوضح ما تتصف به التجربة الصوفية وتتميز به طريقة المعرفة هذه من جميع المصادر العادية للمعرفة هو طابعها المباشر . ذلك لأن أي مصدر آخر - سواء أكان ادراكا حسيا أم استدلالا عقليا أم سلطة - لا يمكنه أن يعطينا الا معرفة غير مباشرة ، أو معرفة توسطية . فهناك في كل حالة شيء يقف بيننا وبين الواقع الحقيقي . هذا الحاجز قد يكون هو الجهاز الحسي ، أو الخطوات المتعاقبة في سلسلة الاستدلال ، أو الأذهان والمخطوطات التي نقلت بها السلطة إلينا ، ففي كل حالة نكون بعيدين مرحلة واحدة على الأقل عن الواقع الحقيقي . أما المعرفة المباشرة فلا نكتسبها الا بالحدث والتجربة الصوفية . فهي وحدها التي تستطيع استبعاد كل توسط من عملية المعرفة ، وجلب الذات أمام الموضوع وجها لوجه بطريقة لا نظير لها . بل ان الذات والموضوع يصبحان في بعض التجارب الصوفية شيئا واحدا ، وهنا يبلغ الطابع المباشر أعلى درجاته .

تفسيران متعارضان للتجربة الصوفية : ينبغي أن نلاحظ أن الصوفية ، كما وصفناها حتى الآن ، تنطوي على القول بأن الحس والعقل غير قادرين على اعطائنا معرفة حقة . كما أنها تتضمن القول بأن لغة الكلام تعجز عن وصف طبيعة تلك المعرفة بعد أن نكون قد تلقيناها . وبالاختصار ، فالواقع الحقيقي

لا يفهم الا بطريق فردى مباشر ، وهو فى أساسه تجربة خاصة ، لا توصف ولا تقبل المشاركة .

وهناك مدرستان فكريتان تقدمان تفسيرين متعارضين لمصدر هذه التجربة . فتفسير المذهب الطبيعى يرجع أصل تجاربنا الحسية الى ذلك العالم الذهنى الحفى الغامض الواسع ، الذى تتضافر فيه الغريزة مع الذاكرة مع اللاشعور ، والذى لم يتغلغل علم النفس فيه حتى الآن الا قليلا . فاصحاب المذهب الطبيعى يبدون اعجابهم ، مثلا بالدراسات النفسية للادراكات الحسية دون العتبية (*) . فقد أثبتت هذه الدراسات بطريقة قاطعة أن ما يعده كثير من الأشخاص « حدسا » إنما هو ناتج عن ادراكات حسية أضعف من أن تدخل فى نطاق الوعى ، ولكنها قادرة مع ذلك على توجيه السلوك . وعلى ذلك فعندما يصبح شخص معين « شاعرا عن طريق الحدس » بأن الحجرة التى كان يظنها شاغرة تضم الآن شخصا آخر غيره ، على الرغم من أنه لم يسمع أو ير الشخص الآخر ، وهو يدخل من وراء ظهره ، يكون ما حدث بالفعل هو أن الشخص الآخر الذى دخل الغرفة « فى صمت » قد أصدر بالفعل أصواتا أضعف من أن يستمع اليها الشخص الأول عن وعى ، ولكنها مع ذلك أدركت بطريقة دون العتبية . أو قد تكون حركاته الصامتة بحق قد أدت الى تحريك الهواء بدرجة تكفى لكى يستجيب جلد الشخص الأول لحركة الهواء دون أن يتأثر وعيه بطريق مباشر أيضا . والواقع أن أمثال هذه التفسيرات العلمية تؤثر فى انصار المذهب الطبيعى تأثيرا قويا ، وتجعلهم يؤمنون بأن كل ما يسمى بالتجارب الصوفية قد تفسر ، ذات يوم ، تفسيرات طبيعية .

ولا حاجة بنا الى القول بأن من يؤمنون بالتجربة الصوفية بوصفها المصدر النهائى للمعرفة يرفضون أى تفسير كهذا ، وإنما هم يؤمنون بدلا من ذلك بأن لهذه الحدوس أصلا خارقا للطبيعة . فهم ينسبون هذه التجربة الى مصدر أقل دينونة وذاتية - أعنى الى الله أو الى نوع من « العقل » الكونى ، ومن هنا كان من المنطقى بالنسبة الى أى شخص يقبل مثل هذا التفسير الخارق للطبيعة أن يؤمن ايمانا قويا بهذه التجارب بوصفها مصدرا موثوقا منه للمعرفة . أما تفسير المذهب الطبيعى فهو يضع المعرفة المكتسبة من هذا الطريق ضمن نمس فئة السلوك المدفوع بالغريزة . وهو يرى أنه قد يكون من الممكن الاعتماد على الاثنين عندما يخضعان لتحكم العقل واختبار التجربة ، ولكنهما

(*) الأصل الانجليزى subliminal perceptions ، والمقصود بها تلك الادراكات الحسية التى لاتصل الى عتبة الاحساس ، أى التى لاتصل الى ذلك الحد الذى يفصل بين الاحساس الواعى بموضوع ادراكى معين ، وبين ادراك هذا الموضوع دون وعى به ، كما فى حالة عرض صورة واحدة بسرعة لا تتيح لنا تمييزها بطريقة واعية .

(المترجم)

فى ذاتهما غير كافيين بوصفهما طريقة للمعرفة أو مرشدا للسلوك . وفى مقابل ذلك يعتقد معظم المتصوفة أن التجارب الصوفية لا يمكن أن تقارن بأشياء طبيعية كالغرائز البيولوجية . فمثل هذا التفسير لا يؤدى فقط الى الخط من شأن التجربة الصوفية ، بل انه يقلل من أهميتها ؛ ذلك لأن هذه التجربة تأتى من مصدر أعلى ، وهذا الأصل فوق الطبيعى هو (فى نظر الصوفية) ضمان كاف لجعلها تجارب موثوقا منها .

مصادر المعرفة : المذهب العقلى

ان أولئك الذين يرفضون الحدس بوصفه حلا لمشكلة المعرفة ، ينحازون عادة الى صف العقلى أو التجربة بوصفهما مصدرين للمعرفة أفضل من المصدر السابق . ويعرف مؤيدو كل من هذين المصدرين باسم العقليين والتجريبيين على التوالى . وعلى حين أن أفراد المدرستين كثيرا ما يتنازعون فيما بينهم ، فانهم يتفوقون على أنه لا مجال للتصوف فى مزاجهم . وليس فى هذا ما يدعو الى الاستغراب ؛ اذ أن الصوفى ، كما رأينا من قبل ، يتشكك فى العقل والتجربة ، ولا يقبل بالطبع الا التجربة الصوفية .

وعلى حين أن المذهب العقلى ، بمعناه الدقيق ، يمثل حركة تاريخية بلغت قمتها فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ولا يمثل مدرسة معاصرة واضحة المعالم ، فانه يمثل فى الوقت ذاته اتجاها متكررا للذهن، وهو اتجاه يمكن أن نجد له أمثلة فى تفكير أى عصر . ويرى المذهب العقلى ، بوجه عام ، أن الصورة المثلى للمعرفة هى تلك التى يمثلها البرهان الرباضى ، فمثل هذه البراهين تبدأ ببديهيات ، أو حقائق واضحة بذاتها ، وتصل ، عن طريق سلسلة من الاستنباطات المتدرجة الى نتائج منطقية ، ضرورية ، لا رجوع فيها . وتقدم الينا الهندسة الاقليدية المثل الكلاسيكى لتطبيق هذه المناهج العقلية . فهى تبدأ بمجموعة من البديهيات التى تقبل على أنها واضحة بذاتها (مثل : « الأشياء المتساوية المضافة الى أشياء متساوية تعطينا أشياء متساوية » و « الخط المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين » ، وغيرها) ، ثم تثبت سلسلة من النظريات عن طريق قضايا تستمد بالاستنباط من البديهيات الأصلية والمصادر المتصلة بها . والعملية كلها عملية استدلال دقيق جدا ، كما يتذكر كل طالب درس الهندسة فى المدارس الثانوية .

من أين تأتى الحقائق « الأولية » ؟ نستطيع أن ندرك على الفور أن صحة هذا المنهج تتوقف على شيئين: صحة استدلالنا، وطبيعة بديهياتنا ومصادرنا الأصلية . فقد أثبتت التجارب أن الذهن البشرى يستطيع ، بشئ من التدريب ، أن يصل الى مستوى رفيع من الدقة فى استخدام الاستدلال الاستنباطى . ونتيجة لذلك فان كل الهجمات الموجهة الى المذهب العقلى قد

تركزت كلها تقريبا حول مشكلة الوصول الى مقدمات تكون من الصلاصة بحيث تستطيع تحمل الثقل الهائل الذي سيرتكز عليها في سلسلة الاستنباطات . هذه البديهيات الأصلية تستمد عادة في الرياضيات ، كما قلنا من قبل ، من « الموقف الطبيعي » ، أو (في نظر العقلين) من مبادئ أساسية واضحة متميزة ذات يقين حدسي . وهذه المبادئ بدورها ينظر اليها على أنها صادرة عن « النور الطبيعي للعقل » أو تركيب الفكر ذاته ، وهي لا تحتاج الى ضمان أكثر مما يقدمه وضوحها الذاتي . ويعد الاستقلال المزعوم لهذه المبادئ عن أى أصل تجريبي صفة ذات أهمية عظمى بالنسبة الى المذهب العقلي . فهي تعد أولية ، أو سابقة على التجربة ، وهي في نظر العقل غير معتمدة على التجربة ، بل ان التجربة هي التي تعتمد عليها؛ ذلك لأن ما يصدق على المعرفة الرياضية يسرى (في نظر صاحب المذهب العقلي) على كل معارفنا النهائية التي قد تكون كذلك مستمدة بالاستنباط من مبادئ أولى ذات أصل عقلي محض . ومن هنا فان في استطاعة معرفتنا النهائية ، اذا توافرت الشروط اللازمة ، أن تبلغ درجة اليقين التي نجدها في نظريات اقليدس .

ويكاد يكون من المؤكد أننا ، عندما نفحص قائمة الحقائق الأولية التي شيدت عليها المذاهب العقلية المتعددة في الفلسفة ، سوف ندهش للافتقار الى الاتفاق بينها . وقد يعيننا ذلك على تذكر مسألة أشرنا اليها من قبل في فصل سابق: ألا وهي أن « الوضوح الذاتي » لفظ يسهل استعماله ، ولكنه واقعة يصعب اثباتها . فما هو واضح بذاته بالنسبة اليك قد لا يكون كذلك بالنسبة الى . فضلا عن ذلك فان الأولية a priorism هي بدورها أمر يصعب اثباته : فالمبدأ الذي يراه العقلي سابقا على التجربة ، كثيرا ما يكون في نظر التجريبي مستمدا من التجربة ، وان يكن ذلك بطريق غير مباشر ، وربما لا شعوري . ومع ذلك فهناك على الأقل عدد قليل من هذه المبادئ العامة متفق عليه بين العقلين ، وهذه المبادئ تعد شرطا أساسيا لكل تفكير ولكل وجود . فضلا عن ذلك فان هذه المبادئ العامة لا تعد سابقة على التجربة فحسب ، بل تعد أيضا خارجة عن التجربة . وهي لا تفهم الا بالحدس (وهنا يكون منهج المذهب العقلي موازيا لمنهج الصوفية) ، ومن هنا كانت تعطينا معرفة للواقع الحقيقي لا يعطينا اياها أى قدر من الادراك الحسي . وهكذا فان المعرفة العقلية تختلف كيفيا عن المعرفة التجريبية .

مبدأ عدم التناقض : لعل أهم هذه المبادئ العقلية الأولية الشاملة هو « قانون عدم التناقض » . وينص هذا القانون ، باختصار ، على أن القضيتين المتناقضتين لا يمكن أن تكونا صادقتين معا . أو بلغة المنطق ، فمن المحال أن يكون الشيء ولا يكون في نفس الآن ، أو أن يكون الشكل دائرة ومربع معا . وقد نظر أرسطو ، ومعه كل المناطقة الصوريين منذ عهده ، الى مبدأ عدم التناقض هذا على أنه أهم قوانين الفكر جميعا . غير أن المبتدئ في دراسة

الفلسفة قلما يتأثر بهذا المبدأ الى هذا الحد ؛ فرد الفعل المعهود لدى الطالب هو : « يا للحمق - ان هذا شيء واضح بذاته ! » وهذا ما يرد عليه صاحب المذهب العقلي بقوله : « بالضبط ! وهو فضلا عن ذلك ليس مستمدا من التجربة بعملية تعميم ؛ فهو مبدأ أولى ، تفهمه كل الأذهان السوية بالحدس . وهو يتيح لنا ، على هذا الأساس ، معرفة أكثر يقينية مما يمكن أن يتيحها أى تعميم بحث من التجربة » .

أمثلة أخرى للمنهج العقلي : هناك مثال آخر لتطبيق المذهب العقلي ، يتميز بأنه أقل تجريدا من المثال السابق ، وهو الدليل الأنطولوجي المشهور على وجود الله . ونظرا الى أننا سنذكر المزيد عن هذا الدليل عندما نبحث في مشكلة الله في الفصول الأخيرة من هذا الكتاب ، فلا داعي ، في هذا الموضوع ، الا الى تقديم عرض مختصر لهذه الحجة . فتصور الله هو تصور كائن كامل - بل هو أكمل كائن نستطيع تصوره . مثل هذا الكائن ، اذا كان كاملا الى هذا الحد ، لا ينبغي أن يكون مفتقرا الى صفة من صفات الكمال . فهو اذا كان مثلا يفتقر الى الوجود ، فان الكائنات الأخرى التى تتصف بالوجود تكون أكمل منه . ومن هنا ، فلما كانت قوانين الفكر تقضى ألا يكون هناك سوى كائن واحد هو « الأكمل » ، فلا بد أن يكون الله موجودا . وهكذا يثبت وجود الله تصوريا - أى من تعريف لفظ « الله » ذاته . وقد عرف أحد الكتاب المذهب العقلي بأنه : « النظرية القائلة ان المعرفة تكتسب بمقارنة الافكار بأفكار أخرى ، أو باختصار ، اننا نعرف ما أمعا فيه الفكر » (١) . والواقع أن الحجة الانطولوجية التى عرضناها الآن تمثل هذه العملية اصدق تمثيل : ففى رأى العقليين أن المعرفة الحقة تأتى من قدح فكرتين أو أكثر سويا - وهما فى هذه الحالة فكرتا « الكمال » و « الوجود » .

مصادر المعرفة : المذهب التجريبي

الحصم المؤلف للمذهب العقلي فى المعركة الدائرة بين النظريات المختلفة للمعرفة هو المذهب التجريبي ، الذى عرفناه بأنه المذهب القائل ان المصدر النهائى لكل معرفة هو التجربة أو الاحساس . ولنقتبس مرة أخرى عبارة أخرى عرف بها الكاتب نفسه المذهب التجريبي بأنه يرى « اننا نعرف ما هتدينا اليه » (٢) . وينبغى أن نؤكد أن هذه المدرسة لا تنكر صحة أو أهمية عملياتنا الفعلية بوصفها وسيلة لتوسيع نطاق معرفتنا المستمدة من الحواس ، ولكنها تؤكد مرارا وتكرارا أن الدليل النهائى على هذه الامتدادات التجريبية.

(١) جورج ب . كونجر : دراسة فى الفلسفة
«George P. Conger : A Course in Philosophy p. 205.

(٢) المرجع نفسه .

ينبغي أن يكون هو العودة الى التجربة . وفي مناهج البحث العلمي نجد أبرز مثال لدورة الابتعاد والعودة هذه . فالعلم يبدأ من المعطيات الحسية ، ويصوغ (بالعقل) فرضا تفسيريا . وبعد ذلك يستنبط ، بالعقل أيضا ، تلك النتائج التي يمكن توقعها عندما يجرى تجربة فاصلة (يستخدم في وضعها العقل والادراك الحسى معا) ، وهذه التجربة هي التي تؤدي الى تأييد فرضه أو تنفيذه على نحو قاطع . وبعد ذلك يقوم بإجراء التجربة ، وهذا معناه القيام بتحديد تجريبي لنتائج العمليات العقلية التي توسطت بين الملاحظة الأصلية وبين التجربة . وهكذا يكون لدينا فى العلم مزيج رائع من المنهجين العقلي والتجريبي . فكل منهما يقوم بما هو أهل للقيام به ، ويترك المنهج الآخر ما يكون هذا الأخير أقدر عليه . ومع ذلك فإن التجريبي بوجه خاص هو الذى تكون له الغلبة ، آخر الأمر ، فى كل نشاط علمي . ذلك لأنه مهما يكن مدى الطابع العقلي الذى تتصف به بعض خطوات المنهج العلمى (وهو طابع يكون عقليا خالصا فى حالة استخدام الرياضيات مثلا) فإن هذا المنهج عملية ينبغي أن تبدأ وتنتهى بالاحساس . أما اذا كنا نفتقر الى المعطيات الحسية عند بداية هذه العملية أو نهايتها ، فلن يكون لدينا عندئذ علم .

نقد التجريبيين للمذهب العقلي : ذكرنا من قبل أن التجريبي يؤمن بأن المبادئ الأولية الواضحة بذاتها المزعومة (التى يرى صاحب المذهب العقلي أنها تفهم بالحدس) مستمدة من التجربة الحسية . فلنتأمل الآن مثلا أثرا لدى صاحب المذهب العقلي ، وهو مبدأ العلية . ففيلسوف المذهب العقلي يرى أننا لانسطيع أبدا أن نستمد هذا المبدأ الشامل بطريقة تجريبية . فلا يمكن أن تشتمل تجربتنا على كل الحوادث الحاضرة - ناهيك بالماضية والمستقبلية - ومن هنا فلا بد أن يكون مصدر آخر لاعتقادنا الأكيد بأن لكل حادث علة . ويعترف التجريبي بوجود هذا القصور لدى الذهن ، ولكنه يهاجم موقف المذهب العقلي بأن يتحدى القضية الأصلية القائلة ان العلية تمثل معرفة مطلقة . والحجة التى يأتى بها التجريبي فى هذا الصدد تسير ، بالاختصار ، على النحو الآتى : فإيماننا بالعلية الشاملة لا يمثل الا امتدادا لتجربتنا ؛ ذلك لأن تحليلنا لكل حادث لاحظناه يثبت أنه يتوقف على علة سابقة . ومن هنا فانا نتوسع فى هذه الوقائع التجريبية فنجعلها شاملة ، غير أن هذا الطابع الشامل لا يمثل يقينا ، وإنما يمثل احتمالا فحسب . فنحن لا نعرف أن كل الحوادث ، الماضية منها والحاضرة والمستقبلية ، لها علل ، وإنما نفترض أنها كذلك ، على أساس التجربة التى مرت بنا حتى الآن بالنسبة الى شتى أنواع الحوادث . ومع ذلك فليس هذا الا اعتقادا ، لا واقعة من وقائع المعرفة المطلقة . وينتهى التجريبي من ذلك الى القول ان الأساس الوحيد الممكن للمناقشة بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي هو ، بالاختصار ، ما اذا كان مبدأ العلية يمثل معرفة مطلقة أم لا . فاذا أصر المذهب العقلي على أن يعده معرفة مطلقة ،

فعندئذ يكون من المسلم به أننا لا نستطيع استخلاص مثل هذه المعارف المطلقة الشاملة من تجربتنا المحدودة . ومع ذلك فلا حاجة بنا الى النظر الى مبدأ العلية على أنه أكثر من مجرد فرض ناجح عمليا ، ينطوى على درجة عالية جدا من الاحتمال . ففي استطاعة العلم أن يسير في طريقه على خير وجه باستخدام العلية على هذا النحو ، وليس هناك ما يدعو المذهب العقلي الى ارتكاب مغامرة إبستمولوجية غير مأمونة العواقب بأن ينظر اليها على أنها معرفة مطلقة .

المذهب العقلي مقابل المذهب التجريبي في الأخلاق : يعد الخلاف بين المذهبين العقلي والتجريبي في ميدان الأخلاق من أشد الخلافات احتداما بين المذهبين . ذلك لأن صاحب المذهب العقلي يعتقد أنه يستطيع أن يكشف في ميدان الأخلاق حقائق واضحة بذاتها ، من نفس النوع الذي يكتشفه في المنطق والرياضيات والميتافيزيقا . وهنا أيضا تكشف قائمة المبادئ الأخلاقية التي وضعها مختلف المفكرين العقلين عن تباين كبير : فهذه المبادئ تتفاوت ما بين « كل كذب هو خطأ مطلق - حتى أكل ذبابة الطبيب من أجل انقاذ حياة مريضه » ، وبين مبادئ رفيعة كالقاعدة الذهبية (*) . أما التجريبي فهو ، كما يمكننا أن نتوقع ، يتحدى كل ادعاء للأولية في الأخلاق . وهو يعتقد بدلا من ذلك أن أسس القواعد الأخلاقية وأشملها هي ذاتها مستمدة من تجربتنا الفعلية المتعلقة بالأمور التي تؤدي الى تحقيق مصالح المجتمع أو الاضرار بها . ولما كان الفصل الذي سنخصصه للأخلاق سيشتمل على مناقشة مفصلة لهذين الموقفين المتعارضين ، فلا حاجة بنا الى مناقشتها أكثر من ذلك في هذا المجال .

دور « كانت » في نظرية المعرفة

يمثل مذهب امانويل كانت ، الذي هو دون شك أقوى المفكرين تأثيرا في الفلسفة الحديثة ، محاولة للتوفيق بين المذهبين المتعارضين ، العقلي والتجريبي ، على أن أنصار الموقفين المتطرفين لم يرضوا أبدا عن حل كانت للمشكلة ، كما يحدث للحلول الوسطى في معظم الأحيان . ولكن كثيرا من الفلاسفة المعاصرين يرون أن مذهبه يقوم بعمل رائع في التوفيق بين الآراء المتعارضة لكلا المدرستين . لذلك فإن الواجب يقضي علينا بحث نظرية المعرفة عند كانت بإيجاز .

ولو نظرنا الى الأمر من الناحية التاريخية ، لوجدنا أن « كانت » كان يهدف الى التوفيق بين ذاتية باركلي ، بنظريتها القائلة انه لا يوجد شيء ماعدا الأذهان وادراكاتها ، وبين تجريبية مفكرين مثل لوك . فقد كان لوك يرى أن

(*) القاعدة الذهبية في الأخلاق هي « أحب لأخيك ما تحب لنفسك » أو أية صيغة أخرى تؤدي هذا المعنى نفسه .
(المترجم)

هناك عالما كاملا من المادة يوجد مستقلا عن اذهاننا المدركة ، على الرغم من انه قد اضطر الى الاعتراف بأنه لا سبيل لنا الى كشف طبيعة هذا الأساس المادى الكامن من وراء الكيفيات الحسية . أما كانت فيبدأ بالاعتراف بضرورة وجود علة لكل الانطباعات الحسية ، وبأن هذه العلة ينبغى أن توجد خارج الذهن ذاته . ومع ذلك فان الاعتراف بوجودها الموضوعى لا يثبت أننا نعلم أى شئ عن طبيعتها . ففى وسعنا أن نعلم أن هناك شيئا خارجيا معيناً ، ولكننا لا نستطيع أن نعلم ماذا يكون هذا الشئ . فهو يظل ، وسيظل دائما ، « الشئ » فى ذاته ، الذى لا يمكن أن يعرف . ذلك لأن اذهاننا مهياة بحيث لا تعرف الا مظاهر الأشياء ، أو الظواهر phenomena أما الأشياء فى ذاتها noumena المقابلة لها ، أو الحقيقة الحققة ، فلا يمكننا الا التخمين بها . بل ان العلم ذاته ، بكل مناهجه وانجازاته ، لا يستطيع أن ينفذ من وراء الظواهر ليكشف الواقع الحقيقى ..

الحل الوسط الذى أتى به كانت : وعلى ذلك فان كانت يرى ان اذهاننا تصنع « الطبيعة » أو « الواقع الفيزيائى » ، ولكنها لا تصنعه من لا شئ . فحواسنا تمدنا بالمادة الخام عن طريق ردود أفعالها ازاء « الشئ » فى ذاته . ومع ذلك فان هذا التصيب الذى تسهم به الحواس هو مادة خام بحق ، فهو خليط ليس له أى قوام أو تنظيم . وكل ما يكتسبه من تشكيل أو تنظيم انما يفرض عليه من اذهاننا ، التى تأتى بالاطار أو القالب الذى ينبغى أن تصب فيه الكثرة من الادراكات غير المهضومة قبيل أن تتصف بالمنطقية أو المعقولية . فليس الذهن مجرد أداة سلبية لتلقى الانطباعات ، كما كان يرى المفكرون السابقون ، وانما هو أداة ايجابية لا تكف أبدا عن أداء العمل الذى تقوم به ، وهو تحويل الكثرة المتدفقة من الاحساسات الى عناصر منظمة لها معناها . وأخيرا فان التركيب أو التكوين الخاص للذهن ذاته هو الذى يتكشف فى الحصيلة النهائية لعملية المعرفة . « فالواقع » كما نعرفه هو مصنوع أكثر منه معطى ، وهو تركيب أكثر مما هو تلقى . وكل ما يجعل العالم مترابطا ذا معنى ، يأتى مما يسميه كانت « بالفهم » . بل ان الزمان والمكان ، وهما الوسيلتان الرئيسيتان اللتان نعرف من خلالهما عالمنا ، هما صورتان ذهنيان أوليان للفهم ، كما هى الحال أيضا فى كل المقولات أو الشروط الأساسية للمعرفة ، وهى الكم والكيف والعلية ، الخ . وبينما قد تكون المادة الخام آتية من الخارج فحسب ، عن طريق الاحساس ، فاننا نحن الذين نصنع « عالمنا » - أعنى ذلك الكون المنظم المعقول الذى نستطيع فيه أن نعيش ونفكر .

وهكذا يولى « كانت » أهمية متساوية « لصور الفهم » العقلية ، التى هى كامنة فى التفكير وضرورية لتجربة الفهم ، وللمعطيات التجريبية . ذلك لأن

هذه المعطيات الإدراكية تمد الذهن بمضمونه الكامل ، على حين أن « الصور » الذهنية تقوم بما يوحي به اسمها بالضبط : أعنى أنها تضيف على هذا المضمون شكلا وصورة . ويلخص « كانت » موقفه التوفيقى الشامل فى عبارة مشهورة أشرنا إليها من قبل ، وهى « التصورات بدون الإدراكات فارغة ، والإدراكات بدون التصورات عمياء » .

النتائج الميتافيزيقية للمذهبين العقلى والتجريبى

لسنا بحاجة الى أن نشير الى الصلة الوثيقة التى تقوم بين المذهب العقلى والمذهب التجريبى من جهة ، وبين المذهبين اللذين سبق أن أشرنا إليهما مرارا من جهة أخرى ، وهما المذهب المثالى والمذهب الطبيعى . وإذا لم يكن من الممكن أن نوحّد تماما المثالية والمذهب العقلى ، أو بين المذهب الطبيعى والتجريبية فإن العلاقات بين مجموعتى المذاهب وثيقة الى أبعد حد . فقد كان العقليون ، باستثناء فيلسوف واحد كبير (هو اسبينوزا) ، أما مثاليين (مثل لينتس رولف) ، وأما ثنائيين مع ميول مثالية واضحة (مثل ديكارت) . أما التجريبية فتسير جنبا الى جنب مع النظرة الطبيعية الى العالم . وأساس موقف المذهب الطبيعى هو أن نظل قريبين بقدر الامكان من التجربة فى العالم الطبيعى الحالى الذى نعيش فيه . أما المثالية فقد اتجهت ، على خلاف هذا الرأى ، الى الاقلال من شأن العالم التجريبى بتأكيد وجود حقيقة أعلى لنظام ترنسندنتالى (أى خارج التجربة) لا يمكن بلوغه الا عن طريق النشاط العقلى التصورى للذهن .

وهكذا يتضح أن التقابل الأساسى بين مدرستينا الميتافيزيقيتين الكبيرتين يمتد الى ميدان نظرية المعرفة . وهذا أمر لا يدعو الى الاستغراب : فعندما يأخذ مفكر على عاتقه أن يصوغ (أو يدافع عن) نظرية كلية شاملة الى طبيعة الأشياء ، فمن المنطقى أن ينحاز الى أسلوب التفكير أو طريقة المعرفة التى تؤيد موقفه الى أقصى حد . ومع ذلك فمن الواجب أن نفهم أن العامل الميتافيزيقى هو أهم الجميع ، وأن وسائل المعرفة تختار من أجل دعم الموقف العام . فالبحث فى المعرفة ينمو من الميتافيزيقا ، لا العكس . والنظرة الى العالم أساسية ، كما هى على الدوام .

الفصل التاسع

الميتافيزيقا : ما الواقع ؟

نستطيع أن نقول ان الفصول السابقة قد عالجت مشكلات الوجود ، والمعرفة ، والاتصال معالجة دقيقة الى حد ما . واذا كان القارئ قد تملكه أى قدر من حب الاستطلاع الأصيل بشأن هذه المشكلات النظرية ، فيكاد يكون من المحقق أن حب الاستطلاع هذا قد أشبع الآن ، بل أتخم ، بفضل تلك المجموعة الكبيرة من الاجابات الممكنة التى قدمناها . أما بالنسبة الى كثير من الفلاسفة المحترفين ، فان كل ما ذكرناه الى الآن لا يعدو أن يكون تلميحا الى المسألة الفلسفية الحقيقية . لذا فقد آن الأوان لخوض تلك المشكلة التى ينظر اليها عادة على أنها هى المشكلة الرئيسية فى الميدان النظرى بأسره ، وهى المشكلة التى تمكننا أن ننظر الى كل ما ناقشناه حتى الآن على أنه مجرد مقدمة تمهد لها . فما هى طبيعة الواقع النهائى ؟ وما العالم - أو ما الذى يكمن من وراء كل شئ ؟ وما هو الشئ الأساسى (أو المادة ، أو الفكرة أو الجوهر أو المبدأ الأساسى) فى الكون ؟

هذا السؤال يوجد ضمنا من وراء كل الأسئلة الاقل منه. أهمية ، التى تساءلناها فى الفصول السابقة ، كما أن كثيرا من الاجابات التى اقترحناها للأسئلة السابقة هى فى الوقت ذاته اجابات ضمنية على هذه المشكلة الكبرى بدورها . فالعرض الذى قدمناه للنظريتين المتعارضتين الى العالم ، وهما المثالية والطبيعية ، يشير بوضوح الى رأيين متعارضين أيضا عن طبيعة الواقع . غير أننا لم نواجه المشكلة بعد بطريقة مباشرة . ويحق لنا أن نتوقع أن يؤدي هذا التحليل الى الربط بين كل المناقشات والتحليلات التى عرضناها حتى الآن ، بحيث يتمكن الطالب أخيرا من أن يتأمل عالم الفلسفة فى نظرة شاملة . أما أن النتيجة ستكون كلا متماسكا ، فهذا أمر لا نستطيع الا أن نرجوه . وعلى أية حال ، فسوف نصبح عندئذ أقدر على معالجة المشكلات المتبقية فى الميدان النظرى ، وهى المشكلات المتعلقة بطبيعة « الحياة الخيرة » ، ومسألة الواجب ، وحرية الارادة ، والمشكلة الجمالية ، ووجود الله ، والخلود . وتلك هى المشكلات الأقرب الى الطابع العلمى فى الفلسفة ، والتى يستحسن أن ننتهى من تحليلنا الميتافيزيقى قبل الانتقال اليها ، ذلك لأن الاجابات التى نأتى بها لهذه المشكلات العملية ستتوقف حتما ، كما أوضحنا من قبل مرارا ، على حلنا للمشكلة الميتافيزيقية .

تعقد المشكلة : تبدو المشكلة الميتافيزيقية لأول وهلة مسألة بسيطة متعلقة « بعدد » الكيانات التي ينطوى عليها الواقع - أعنى ، هل الواقع التهاى مفرد أم مثنى أم جمع . والواقع أن المسألة فى أساسها بسيطة على هذا النحو ، غير أن هذه البساطة الأصلية سرعان ما تتعقد كثيرا لوجود مشكلات كيفية أخرى متضمنة بدورها فى الموضوع . فمثلا ، اذا كان الواقع مفردا ، فما طبيعة هذه المادة أو هذا المبدأ أو الكيان الواحد ؟ واذا كان ثنائيا ، فما طبيعتا الكيانين أو الماهيتين اللتين ينطوى عليهما ، وما علاقات كل منهما بالآخرى ؟ فضلا عن ذلك ، فهل هذان الاثنان نهائيان بحق ، أم أنهما قد يكونان أشبه بتلك النجوم المزدوجة المعروفة فى الفلك ، والتي تبدو دائرة حول مركز مشترك غير منظور قد يكون أكبر وأهم من كل منهما ؟ وبعبارة أخرى ، ألا يمكن أن يكون هذان التوأمين الميتافيزيقيان (اللذان يطلق عليهما عادة اسم «الذهن والمادة» أو «الروح والجسم») مجرد وجهين متعارضين لحقيقة واقعة واحدة تكمن من ورائهما ، بحيث ينتهى الأمر بالثنائية الظاهرة لنا الى واحدة فعلية ؟ واذا انتهينا الى أن الكون تعددى ، فما هى تلك الكيانات التي يرتد اليها الكل الظاهر ؟ وكم عددها ، وما صفاتها ، وما علاقاتها المتبادلة ؟ .

لم كانت الاجابات كثيرة ؟ وهكذا يتضح لنا أن هناك عوامل معقدة فى مشكلتنا التي كانت فى الأصل مشكلة كمية بسيطة - وأعنى بها مشكلة معرفة ما اذا كان الكون وحدة أم ثنائية أم تعددا ، ولا بد أن تفيد هذه الحقيقة فى جعل القارئ يتعاطف مع الفيلسوف فى محاولاته الوصول الى جواب ، ويقدر أيضا أسباب اخفاقه حتى الآن فى الوصول الى حل يقبله الجميع . وانه لمن الخير أن نواجه هذه الحقيقة ، وأعنى بها أنه لا يوجد حول هذه المسألة من الاجماع أكثر مما وجدناه فى حالة المشكلات الأخرى للفلسفة ، بل ان الاتفاق على هذه المسألة أقل . فهناك ، الى جانب التقابل المعتاد بين المذهبين المثالى والطبيعى ، خلافات بين المدارس الكمية الثلاث ، بحيث نجد مذهباً تعددياً هو فى أساسه مثالى ، يتصارع مع مذهب تعددى ذى نزعة طبيعية ، أو مثالية ذات نزعة واحدة قاطعة تعارض مثالية ثنائية فى أساسها . وقد يتساءل الناس أحيانا « هل ينبغى أن يختلف الفلاسفة ؟ » ، ولكن ينبغى أن يلاحظ أن هذا السؤال قلما يوجه أولئك الذين يعرفون الكثير عن الفلسفة ومشكلاتها . ومن المؤكد أنه لا يصدر أبداً عن أى شخص ملم بالمأما كافياً . بتعقد البحث الميتافيزيقى عن الواقع النهائى . أما الشخص الذى تمرس طويلاً فى هذا الميدان ، فإن الأمر الذى يدعو الى العجب فى نظره هو أن الفلاسفة قد وصلوا الى هذا القدر من الاتفاق . وسوف يكون الهدف الذى نضعه نصب أعيننا ، ونحن نبدأ هذا الفصل ، هو أن نقلل عدد وجهات النظر الميتافيزيقية المتعارضة بقدر الامكان .

الآراء الأساسية للمذهب الواحدى

يدور بين مؤرخى الفلسفة أحيانا جدال حول مسألة ما اذا كانت الواحدية أو الثنائية هى التى ينبغى أن تعد وجهة النظر البشرية «الطبيعية» ، والنتيجة التى يسفر عنها مثل هذا الجدل عادة هى أن الاختيار لابد أن يتوقف على وجهة النظر التى نقصدها ، وهل هى وجهة النظر الساذجة ، غير النقدية ، عند من يسمى « بالإنسان العادى » ، أم هى الموقف العقلى المعقد للفلسفة واللاهوت المنهجى . ففى نظر الذهن غير النقدى تبدو الثنائية مذهبا يكاد يكون غير قابل للنقد . ذلك لأن الشخص الساذج فلسفيا ، متمدينا كان أم بدائيا ، يعتاد بطبيعته النظر الى عالم تجربته على أنه مؤلف من مجالين منفصلين : عالم مادى فيزيائى ، يوجد فوقه أو من ورائه عالم مستقل ذهنى أو روحى . ويمكن أن يسمى هذا المذهب بـ « ثنائية الموقف الطبيعى » ، وهو منتشر الى حد أنه يكون دون شك أكثر الآراء الميتافيزيقية شيوعا ، وذلك طوال التاريخ وفى أيامنا هذه أيضا . أما الفيلسوف فيبدو مهيا منذ البداية ، بنفس المقدار ، للانجذاب الى موقف واحدى . ويبلغ هذا الميل من القوة ما يسوغ لذا القول بأن الثنائية والتعددية معا يمثلان أفضل اختيار ثان بالنسبة الى الفلسفة . ذلك لأن البحث الميتافيزيقى هو عادة ، فى نظر من ينصرفون إليه جديا ، بحث عن عنصر واحد نهائى من نوع ما . وعندما تسفر النتيجة عن توأمين أو أكثر، فإن ذلك يكون راجعا اما الى سبب منهجى (١) ، واما لأن هناك اعترافا ضمنا بأن الباحث قد أخفق فى ارجاع الكون الى مادة أو مبدأ كامن . ولما كان هذا الكتاب مدخلا الى الفلسفة المنهجية لا الى التفكير الشعبى، فسوف نبدأ تحليلنا ببحث الموقف الواحدى .

العنصر المشترك بين كل المذاهب الواحدية : على الرغم من أن الواحدية الميتافيزيقية تتخذ صوراً شتى ، فإن لهذه الصور كلها رأيا مركزيا مشتركا : وهو أن أساس العالم واحد ، وأن كل وجود يرجع الى « مادة » واحدة أو مبدأ واحد . وعلى ذلك فإن الواحدية هى تلك النظرة الى العالم ، التى تبحث عن الوحدة فى الواقع وتهتدى اليها . وبذلك تجعل من التنوع الزاخر للتجربة البشرية مجرد جوانب متعددة لعنصر نهائى واحد . وقد يتحقق هذا التوحيد

(١) كما هى الحال عند ديكارت ، الذى تمكن ، بفضل قوله بجوهريين مستقبلين نهائيين ، من تحرير العالم الفيزيائى من « العلل الغائية » وغيرها من الافتراضات المثالية السابقة . وسوف نناقش هذه المسألة مناقشة أكثر تفصيلا فى الفصل الخاص بالاحتمية فى مقابل الاحتمية (الفصل الرابع عشر) .

على أساس مادة واحدة ، أو على أساس روح أو ذات واحدة ، أو قانون أو مبدأ واحد ، وربما على أساس نشاط واحد أو عملية واحدة . ولقد وجدت المذاهب المتعددة التي تنتمي إلى المذهب الواحدى ، مصدر الوحدة الذى تقول به فى مواضع متباينة . ونتيجة لذلك فإن المذاهب الفكرية الكاملة كانت من التباين بحيث أن « الفردانية singleness » هى القاسم المشترك الوحيد بينها . وعندما يبلغ التقابل بين بعض هذه المذاهب وبعضها الآخر ما يبلغه التقابل بين بعض الأشكال المتطرفة للواحدية المثالية وللواحدية المادية ، فإنه يصبح من الواضح أن المواقف الميتافيزيقية الأخرى فى داخل المذهب الثنائى أو المذهب التعددى قد يكون بعضها أحيانا أقرب إلى البعض الآخر من بعض المدارس الواحدية .

عبء البرهان يقع على عاتق المذهب الواحدى : ليست الواحدية ، كما أوضحنا من قبل ، هى وجهة نظر « الموقف الطبيعى » أو رأى رجل الشارع فى الأمور . بل إن قدرا كبيرا من تجاربنا اليومية يسير فى طريق مضاد تماما للمصادرة الأساسية للمذهب الواحدى . ولكى نجد سببا كافيا للشك فى آراء أى نوع من المذهب الواحدى ، فإن كل ما علينا هو أن ننظر إلى انسان آخر - أو إلى أنفسنا فى المرآة . ذلك لأنه يبدو لنا بوضوح أننا مزيج من جسم وشيء واع نسميه عادة « بالذهن » أو « النفس » أو « الوعي » . كذلك لا يستطيع الانسان فى موقفه الطبيعى أن يتصور كيف يمكن رد أى من هذين العنصرين إلى الآخر ، فكل منهما يبدو نهائيا . ولو تحولنا من أنفسنا إلى العالم الخارجى ، لما كان من الضرورى أن يكون المرء صوفيا أو شاعرا لكى يحس بوجود « حضرة Presence » أو « روح » تكمن فى الطبيعة . بل إن الانسان فى موقفه الطبيعى ذاته كثيرا ما يكون لديه شعور بشيء فى الطبيعة غير المادة التى تتخذ شكلا عضويا . وهكذا فإن تجربتنا الداخلية والخارجية معا تؤيدان طبيعيا إلى إثارة السؤال عن الطريقة التى يستطيع بها القائل بالمذهب الواحدى أن يثبت موقفه - والأهم من ذلك ، الطريقة التى يستطيع بها أن يحافظ عليه .

والواقع أن الواحدى ذاته ، بغض النظر عن نوع الوحدة الذى يدعو إليه ، هو أول من يعترف بأن موقفه لا يسهل الدفاع عنه . ذلك لأن الهجوم موجه إليه من كل النواحي . وكثيرا ما يتنافس «الموقف الطبيعى» ، والمذهب الثنائى ، والتعددى ، فيما بينهم ، لكى يروا أيهم يستطيع أن يدس أكبر القنابل تحت بنائه الواحدى المحكم . على أن للهجوم الموجه من الموقف الطبيعى تأثيرا خاصا ، ولو شاء الفيلسوف أن يحتفظ بأى اتصال بعالم التجربة البشرية اليومية ، لكان عليه أن يصل إلى نوع من التفاهم مع الموقف الطبيعى فى اعتراضاته

هذه • ولما كان يبدو بوضوح أن تجربتنا تثبت على نحو قاطع وجود عالمين منفصلين ، فإن عبء البرهان (أو البينة) ينبغي أن يقع على عاتق أى شخص يزعم أن هذه الثنائية ليست الا مظهرا •

الواحدية والموقف الطبيعي : لا شك فى أن عبء البرهان هذا أثقل على الواحدى منه على القائل بالمذهب الميتافيزيقى المضاد ، أى التعددى ، ذلك لأن من الممكن اقناع معظم الناس بأن العالم أعقد مما كانوا يظنون ، وأن مكوناته الأساسية قد تكون مكونات لا حصر لها • ولكن الأصعب من ذلك بكثير أن نقنعهم بأن تباينه وتعقده الظاهر ليس الا مظهرا فحسب ، وأن كل الأشياء وكل التجارب - التى تشمل هذين العالمين المتعارضين ذاتهما ، عالم « المادة » وعالم « الذهن » ترتد أساسا الى وحدة نهائية واحدة • على أن من حسن حظ الواحدى أن هذا لم يعد اليوم يقتضى من الاسراف فى الخيال ما كان يقتضيه من قبل ، أو أننا أصبحنا اليوم على الأقل معتادين على مثل هذا الاسراف ، ذلك لأن المثقفين مهياون ذهنيا فى الوقت الحالى لقبول رأى العالم الفيزيائى ، القائل ان المادة تخرج الى حد بعيد عن نطاق الموقف الطبيعى • وقد أصبح فى استطاعتنا أن نقبل القضية العلمية القائلة ان قرص المنضدة ليس هو ذلك الشئ الصلب الساكن الذى تدركه حواسنا ، كما أننا تكيفنا مع الفكرة القائلة انها كتلة دينامية مؤلفة من ملايين البروتونات والالكترونات الدائرة • واذن فدهشتنا ، على الأرجح ، تكون أقل من دهشة أجدادنا عندما يعلن فيلسوف معين بكل جدية أن التباين الظاهرى للعالم ليس الا قناعا يخفى ما هو فى أساسه واحد ، أو أن كل الأشياء فى نطاق تجربتنا ليست الا مظاهر لمادة واحدة أو روح واحدة • وليس معنى ذلك أن فى استطاعة الواحدى، باستخدام تشبيهات ضعيفة أو استدلالات متهافئة ، أن يدعم موقفه الآن بسهولة أكبر مما كان يستطيع به ذلك فى الماضى • بل ان كل ما يعنيه هو أن احتمال مواجهتنا لمثل هذه الاقتراحات بالهتاف « غير معقول » قد أصبح أقل • فنحن قد أصبحنا أكثر استعدادا للاستماع الى وجهة نظر الواحدى ، سواء أكنّا متفقين معه أم لم نكن •

مدارس الواحدية: : المادية

هناك وجهان لنظرية الوحدة الميتافيزيقية ينبغي التفرقة بينهما • هذا الوجهان ينشآن من كون مشكلة الواقع النهائى مسألة ذات طابع مزدوج فى أساسها • فأولا : ما طبيعة الوجود ؟ وثانيا : ما عدده ؟ وعلى حين أن قليلا من الفلاسفة هم الذين يحتفظون فعلا بالتفرقة بين المشكلتين الكمية والكيفية، فمن المهم أن ندرك أن المشكلتين متميزتان من الوجهة المنطقية • ولو لم نقم بهذا التمييز لشعرنا بالحيرة والارتباك عندما نصادف مفكرا يقول بأن هناك

نوعا واحدا فقط من الوجود (أى مادة أو جوهر أو مبدأ واحد) ، ولكنه يؤكد بنفس القوة أن عدد الموجودات الفعلية غير محدود (١) .

ان من الصعب أن نحدد لأول وهلة أى نوع من الأنواع المتعددة للمذهب الواحدى هو الأكثر اقناعا من غيره ، ذلك لأن الاختيار محدود فى نظر معظمنا ، ممن نشأوا على نوع من الثنائية . ويرى الفلاسفة أنفسهم عادة أن المادية هي النوع الأكثر اقناعا عندما يصادفه المرء لأول وهلة ، ولكنهم لا يقصدون من ذلك أن مجرد كونه يبدو أكثر اقناعا هو دليل ضرورى على حقيقته . وهناك مدرسة مادية متطرفة تذهب الى أن المادة فى مختلف صورها هي التى تؤلف الوجود كله . فلا شيء يوجد ما عدا المادة ، على الرغم من كل المظاهر التى تبدو مخالفة لذلك . ولكن النوع الأكثر شيوعا بكثير فى أيامنا هذه ، هو ذلك النوع المعتدل من المادية ، الذى يرى أن المادة ، وان تكن هي الحقيقة الأساسية ، فان الذهن يمكن أن تعزى اليه حقيقة ثانوية أو نصف حقيقة ، تستمد من المادة أو تتوقف عليها . وتبعاً لهذا الرأى المعتدل يعد الذهن تطورا للمادة ، أو تنظيما عضويا لها ، أو ثمرة لها « مثلما تزدهر النورة على الشجرة » .

بعض مشكلات التعريف : نستطيع أن ندرك على الفور أن أى توحيد كهذا بين المادة وبين الواقع لا يمكن أن يكون له معنى الا اذا عرف اللفظ تعريفا مرضيا . ولكن من سوء الحظ أن المادى ذاته كان فى كثير من الأحيان غير دقيق فى استخدامه لمصطلحاته الرئيسية . فقد كان ، على وجه العموم ،

(١) هذا التمييز ، الذى قد يكون صريحا أو ضمنيا فقط ، بين هذين الوجهين المنفصلين للمشكلة ، يؤدى أحيانا الى الخلط فى المصطلح الفلسفى . لذلك فان من المفيد أن نعرف الالتقاط على النحو الذى سنستخدمها به . فالواحدية monism سوف تستخدم للدلالة على المذهب القائل ان الكون واحد كليا - أى ان كل التنوع الظاهرى للأشياء ، وكذلك عالمى « الذهن » و « المادة » المتعارضين ، يمكن ارجاعهما الى (أو استخلاصهما من) جوهر واحد أو مبدأ واحد . وسوف نستخدم اسم الفردانية singularism للدلالة على المذهب القائل أن هناك وجودا واحدا فقط - أى ان كل الأشياء ليست سوى أجزاء أو فتات من كل شامل من نوع ما - والمثل الكلاسيكى للفردانية هو مذهب هيغل ، بما فيه من « نظرة مصممة الى الكون » ، على حد تعبير وليام جيمس . فكل الأشياء عنده أجزاء من الواحد الشامل لكل شيء ، والذى يسميه بالطلق أو الروح . وقد ظهرت كل من الواحدية والفردانية فى الفكر اليونانى القديم ، غير أن الأخيرة كانت مميزة بوجه خاص لكثير من مذاهب الفلسفة الألمانية فى القرن التاسع عشر ، وللفلسفات الانجليزية والأمريكية المستمدة منها . ومع ذلك فلو نظرنا الى تاريخ الفلسفة فى مجموعه لوجدنا الواحدية أكثر شيوعا من الفردانية .

يكتفى بأن يستخدم لفظ « المادة » بنفس المعنى الذى يستخدمها به العالم .
وهكذا نصل الى نظرة الى الواقع تجعله فى هوية مع العالم الفيزيائى ، الممتد
مكانيا ، والذى يسير وفقا لقوانين الحركة . بل ان المذاهب المادية القديمة
كانت فى العادة تعرف « المادة » و « الحركة » بأنهما هما الحقيقتان النهائيتان،
ثم تحاول وضع مذاهب يرتد كل شئ فيها الى هذين . أما اليوم فان الفيلسوف
المادى يعرف الواقع عادة بأنه مرادف لعالم الحوادث الفيزيائية الكيميائية .
وعلى ذلك فالعالم الفيزيائى له الأولوية فى نظر المذهب المادى ، وبالتالي فان
المجالات الذهنية والروحية الأخلاقية ينبغى أن تخضع لهذا العالم الفيزيائى ،
وتقنع بأن تعد أنفسها أوجها له .

وكثيرا ما تثار أمام المادى مسألة كون مفهوم المادة يمر بتغير مستمر على
يدى العلم ، ويكون المقصود من هذه الإشارة هو أن تشييد نظرة الى العالم
على أساس مفهوم غير مستقر كهذا هو اجراء ميتافيزيقى مشكوك فيه . والواقع
أن المادية تعترف بهذا التغير ، ولكن دعائها لا يخشون هذه الحقيقة . فهى ،
بوصفها فلسفة ، على استعداد تام لتشديد بنائها على العلم . وهى تفخر
بصلتها الوثيقة بالعلوم ، وتنظر الى وصفها بأنها « فلسفة للعلم » وهو الوصف
الذى يوجه اليها أحيانا بازدراء ، على أنه مديح يدعو الى الفخر . فضلا عن
ذلك ، فانها ترد على هذه التهمة القائلة انها مبنية على مفهوم متغير ، بالإشارة
الى أن المذهب الذهنى ، والمذهب الروحى ، والمذهب المثالى ، وجميع المذاهب
الميتافيزيقية التى تبنى على الذهن أو الفكر بوصفه هو العنصر النهائى ، تقف
بدورها نفس الموقف . ذلك لأن مفهوم الذهن بدوره يمر بتغير مستمر . بل
ان « الذهن » قد مر فى نصف القرن الأخير بتغير أكبر مما مرت به « المادة » .
فقد أدى نمو علم النفس الحديث الى تغيير عميق فى مفاهيمنا عن أصل الذهن
وطبيعته ووظيفته . ومن الجائز أن فرويد وحده ، بنظريته فى اللاشعور ، قد
أحدث فى أفكارنا عن طبيعة الذهن تغييرا أعظم من كل ما أحدثه علماء الفيزياء
فى الأعوام الخمسين الأخيرة من تغييرات فى آرائنا عن طبيعة المادة .

المادية الكلاسيكية فى مقابل المادية الحديثة : كان المذهب المادى الذى يمكن
تسميته بالمادية الأقدم عهدا ، أو الكلاسيكية ، ينظر الى المادة على أنها مؤلفة
من جزئيات صلبة دقيقة يؤثر بعضها فى بعض بطريقة آلية محضة - أى
بالتصادم بعضها مع بعض ككرات البلياردو . وكانت المادة تعد جامدة أو
« ميتة » ، وكل التغيرات أو الحوادث تعد نتيجة لتعديل هذه الجزئيات لمواقعها .
غير أن تقدم الفيزياء الحديثة قد أدى الى القضاء على هذه النظرية القديمة ، التى
تعرف عموما باسم المذهب الذرى الآلى . فلم تعد المادة تعد « ميتة » ، أو حتى
صلبة . والشئ الوحيد الذى ظل دون تغير هو تركيبها الانفصالى ، أو طابعها
انذرى العام . وبدلا من الجزئيات الصلبة الجامدة ، أصبحت المادة تعد الآن.

« طاقة منظمة مرتبة في نماذج أو أنماط » (١) ، بحيث ان العالم المادى يعد اليوم متصفا بكثير من الخصائص الدينامية التى كانت من قبل ترتبط بعالم الذهن أو الروح وحده . ولم تعد المادية اليوم تتحدث عن « المادة » وكأنها حد نهائى ، واقما أصبحت تقتدى بالعلم وتتحدث عن « الطاقة » . وكثيرا ما أصبح يعترض اليوم بأن لفظ « المادية » لم تعد له أية صلة بالمذهب الذى يفترض أنه يصفه ، وقد اقترح لفظ « مذهب الطاقة energism » بديلا عنه . ومع ذلك فان المفكرين الذين يرون أن العالم الفيزيائى الكيموى هو النهائى ، يفضلون فى عمومهم الاحتفاظ باللفظ التقليدى - ولكن على أن يكون مفهوما أن « المادية » لا تعنى تفسير الواقع على أساس ذرات متحركة ، وانما تشير الى ارجاع التجربة والوجود معا الى أية وحدات أساسية تقول بها العلوم الفيزيائية . (٢)

وسواء أقمنا بتغيير فى المصطلح أم لم نقم ، فمن الضرورى أن نفهم الفارق بين المذاهب المادية القديمة والمعاصرة . ولو لم نفهم هذا الفارق لما كانت انتقاداتنا لهذا النوع الأول الكبير من المذهب الواحدى الا من قبيل ذلك النشاط العقلى العقيم المعروف باسم « مهاجمة رجل من القش » . والواقع أن كثيرا من الهجمات الموجهة الى المادية ، والتى تسمع اليوم فى الأوساط المثالية ، انما تستهدف آراء لم يعد أى ممثل للمدرسة المادية يقول بها . ومما لاشك فيه أن الهجوم على الأشكال المعاصرة للواحدية المادية هو عمل يمكن أن يشغل المثالى بما فيه الكفاية ، دون أن يضطر الى أن ينفذ الغبار عن آراء تاريخية لكى يسدد حربة الى أجسادها التى تسهل اصابتها بالجروح .

نظرة أوسع الى المثالية : سوف تتكون لدينا صورة أوضح للمادية ، الماضية منها والحاضرة ، اذا نظرنا اليها على أنها المذهب الذى يرى أن الواقع فى هوية مع العالم الفيزيائى ، بدلا من أن ننظر اليها على أنها مذهب مبنى على المادة . والواقع أن هناك مزايا واضحة للأخذ بهذا التفسير للمادية . فهو أولا يوفر علينا أى جدل فنى متخصص حول طبيعة المادة . وهو ثانيا رأى يمكن أن يظل صامدا لكل التغيرات التى تطرأ على الفهم العلمى « المادة » . وهو ثالثا يؤدى بنا الى وضع التأكيد فى الموضع الذى يضعه فيه المادى ذاته ، أعنى فى العالم الطبيعى فى مقابل أى نوع من العالم فوق الطبيعى . فاذا نظرنا الى المادية على هذا الأساس ، لاتضح لنا أنها هى اللب الانطولوجى

(١) ر . و . سيلارز : « مبادئ الفلسفة ومشكلاتها » : R. W. Sellars :
The Principles and Problems of Philosophy".

(٢) انظر : « جيمس بيرنام وفيليب ويلرايت : مدخل الى التحليل
James Burnham and Philip Wheelwright:
Introduction to Philosophical Analysis.

لنظرة الى العالم أوسع منها بكثير ، هي المذهب الطبيعي . وعلى هذا النحو تتضح لنا علاقة الواحدية المادية بميدان الفلسفة بأسره ، ونعود مرة أخرى الى مواجهة القطبين الميتافيزيقيين اللذين طالما واجهناهما من قبل ، وأعنى بهما المذهبين ، المثالي ، والطبيعي .

الآراء المادية فى الذهن : من الواضح أنه ، أيا كان المذهب الذى نختاره من بين المذاهب الواحدية الكبرى ، فلا بد لنا أن نواجه على الفور مشكلة كبرى: هي كيفية تفسير الوجه المضاد فى تجربتنا من خلال المذهب الذى اخترناه . وهكذا فإن المادية تواجه أشق اختبار لها عندما تحاول تفسير الذهن أو الوعي من خلال العالم الفيزيائى ، على حين أن النقطة التى يرجح أن الواحدية الروحية تنهار عندها هي تلك التى تحاول فيها استخلاص العالم الفيزيائى من الذهن أو الروح . وعلى ذلك فإن المهمة التى تواجهنا الآن هي أن نبين كيف تفسر المادية وجود الذهن فى الكون .

ان هناك طرقا ثلاثا لتحديد العلاقة بين الذهن والمادة فى اطار المذهب المادى ، ولهذه الطرق أهمية تاريخية ؛ ففى استطاعتنا أولا أن ننظر الى الذهن على أنه مجرد صفة attribute للعالم المادى ، تربطه به العلاقة المعتادة التى تربط بين الصفة وجوهرها . ونستطيع ثانيا أن ننظر الى الذهن على أنه نتيجة (أو معلول) للمادة ، بحيث أن اللفظ المستخدم للتعبير عن هذا الرأى ، وهو « المادية العلية » ، يوضح العلاقة بين عالمي الذهن والمادية . وأخيرا توجد « مادية توحيدية equative materialism » ترى أن النشاط الذهني هو فى حقيقته ذو طبيعة مادية (١) . ومن الواضح أن هذا الأخير هو أكثر المواقف الواحدية تشددا من بين المواقف الثلاثة الممكنة ، لأنه يحاول تأكيد أن الذهني انما هو ذاته المادى . أما « المادية الصفاتية attributive » فتكاد تكون أغمض من أن تلقى ضوءا على الموضوع ، لأن العلاقة بين الجوهر وصفاته علاقة يصعب تعريفها . وأما الموقف الثانى أو العلى ، فهو الموقف الذى يفضل علم النفس الحديث على غيره . وهذا ما ينبغى أن نتوقعه ، لأن علم النفس ، شأنه شأن أى علم آخر ، يحرص أساسا على تنظيم ظواهر داخل اطار من القوانين العلية .

الموقف المعاصر : يمكننا أن نصف العلاقة بين العامل الفيزيائى والعامل الذهني ، فى ضوء موقف المادية المعاصرة ، على النحو الآتى : فالذهن أو الوعي

(١) انظر ، فى موضوع التصنيف الثلاثى هذا ، كتاب كولييه : المدخل الى الفلسفة : Külpe : Introduction to Philosophy
(ملحوظة للمترجم : للكتاب ترجمة الى العربية قام بها الدكتور أبو العلا عفيفى .)

يعتمد على حركة المادة - أى على العنصر المادى المؤلف من المخ والجهاز العصبى المركزى . أو بعبارة أدق ، فهو يعتمد على الحركة فى داخل المادة ، اذ أن العمليات الذهنية تعد نوعا من الطاقة العصبية ، يرتبط بتغيرات الطاقة داخل الجهاز العصبى كله . ويحاول البعض أحيانا التوحيد تماما بين العمليات الذهنية والعصبية ، كما رأينا من قبل فى الفصل المتعلق بالذهن . وهذه « المادية التوحيدية » ترى أن العملية الذهنية أو الحادث الذهنى فى الوعى ليس الا تغيرا عصبيا - وهو موقف يختلف عن الموقف الأقل تطرفا للمادية الشدبة التى نحن بصدد وصفها ، والتى ترى أن العنصر الذهنى نتيجة لتغيرات الطاقة فى الجهاز العصبى أو معتمده عليها . والواقع أن وجهة النظر التوحيدية المتطرفة سرعان ما تصادف صعوبات ، وذلك فى نظر معظم الفلاسفة على الأقل ؛ ذلك لأنه ، رغم أن من الأمور التى لا يكاد يتطرق اليها شك أن الوعى يستقر فى المخ ، ويرتبط بالتغيرات العصبية التى تحدث فيه ، فإن أى توحيد بين الاثنين هو أمر يتناقض مع الفكر واللغة . فالقول ان الوعى هو ذاته « الحركة » أو « الطاقة » هو اما استخدام لهذين اللفظين فى غير معناهما المقبولين ، واما قول لا يغنى شيئا على الإطلاق .

والاعتراض فى هذه الحالة هو أن مثل هذا الرأى ينطوى على القول بأن العمليات الذهنية ليست الا مظهرا خداعا لخصائص معينة للمادة ، على حين أن تجربتنا فى الموقف الطبيعى تمنع من ارجاع الوعى الى المادة على هذا النحو . بل ان أصحاب هذا الاعتراض يرون اننا لا نستطيع حتى أن نتصور كيف يمكن أن يكون الاحساس نتيجة لحركة من نوع ما ، ميكانيكية كانت أم عصبية . ومع ذلك فإن المادى التوحيدي يرد ، كما رأينا فى فصل سابق ، بأن « استحالة التصور » ليست دليلا على الإطلاق ، كما اتضح مرارا خلال تاريخ الفلسفة . وهو يواصل رده قائلا انه لما كانت الحركة تبدو هى الظاهرة الشاملة المصاحبة لكل الحوادث فى الكون ، فهلا يكون من المنطقى أن نفترض أنها موجودة أيضا فى كل حادث ذهنى ؟

مشكلة المصطلح : من الواضح أن المناقشة فى هذا الصدد سرعان ما ترتد الى مسألة تعريفات ومصطلح . فيبدو أن المسألة الرئيسية هى ما اذا كانت الحركة الفيزيائية سببا وعنصرا مصاحبا accompaniment أم هى المعادل الفعلى للعملية الذهنية . والواقع أن أغلب الماديين المحدثين يلجأون الى الشكل العلى للمذهب ، فيرون أن كل تغير ذهنى ناتج عن تغير فيزيائى من نوع ما - وكما يعبر عالم النفس عن هذه الفكرة ، « فليس ثمة حادث نفسى بدون حادث عصبى » أما التحديد الدقيق للطريقة التى يستطيع بها التغير العصبى أن يؤدى الى احداث تغير ذهنى ، فهو مشكلة تترك لعالم الأعصاب وعالم النفس . وللعلماء فى هذين الميدانين نظريات متعددة ، بعضها منطقى ومقنع ، ومع

ذلك فان الطريقة التى تسبب بها الحوادث العصبية حوادث نفسية تظل ، آخر الأمر ، نوعا من اللغز الغامض ، ويعترف المادى بأننا لا نعرف حتى الآن الا القليل جدا عن هذه المسألة الحاسمة ، ولكن ثقته الكبيرة بالعلم من حيث هو أسلوب لحل « الألغاز » ، تجعله لا يشعر بالهزيمة من جراء حالة الجهل هذه ، وانما هو يؤمن بأن افتراض وجود أساس مادى من نوع ما للذهن ، هو افتراض أكثر منطقية (وأكثر اتساقا بالتأكيد مع بقية معارفنا العلمية) من الاقتداء ببعض المذاهب المثالية وافتراض وجود « ذهن » ، لا صلة له بالاصول الفيزيائية ، ومستقل عن التغيرات الفيزيائية .

ولعلنا نذكر مما قلناه فى الفصل الذى قدمناه عن « الذهن » (الفصل السادس) من أن مثل هذا الاعتماد السببى للذهن على الجسم لا يؤدي بالضرورة الى واحدة فيزيائية تامة . ففى وسع المرء أن يقول ، مع أنصار نظرية الانبثاق بأن الذهن قد ظهر نتيجة لمستوى جديد من التنظيم العصبى ، ولكنه يستطيع فى الوقت ذاته أن يقول انه ، بمجرد انبثاقه ، قد أصبح يكون حقيقة مستقلة فى الكون ، تتميز كيفيا عن العالم المادى . وعلى حين أن مثل هذا الموقف ليس مستبعدا منطقيا ، فان معظم دعاة الانبثاق كانوا من الماديين السببيين ، من ذلك النوع الذى نوصفه الآن لأن أى اعتماد سببى يبدو أنه يحيلنا الى ميتافيزيقا واحدة . ومن الواضح أنه لما كان الرأى الحالى يجعل الذهن متوقفا على الجسم والعمليات الجسمية فى وجوده ذاته ، فان الحصلة النهائية لابد أن تكون نظرة مادية الى العالم . وفى مثل هذه النظرة يكون الواقع النهائى فيزيائيا أو ماديا ، ومع ذلك يكون للعالم الذهنى نوع مشتق أو غير مستقل من الحقيقة .

مدارس الواحدة : المذهب الروحى

ينبغى أن يلاحظ أن الواحدة التى وصفناها الآن هى واحدة حقيقية ، وليست فردانية . فالوحدة فيها ترجع جذورها الى « مادة » واحدة نهائية ، لا الى موجود واحد من نوع ما . وبينما الواحدى المادى قد يذهب الى أن كل ما هو موجود متضمن فى الكون الفيزيائى ، فانه يؤكد تفرد « المادة » التى صنع منها الكون ، لا كليتهما الشاملة الجامعة . أما اذا انتقلنا الى المذاهب الواحدة الروحانية ، فهناك احتمال أقوى بكثير فى أننا سنجد أنفسنا ازاء مذهب فردانى singularism وقد وصفنا هذا المذهب من قبل بأنه يقول ان الأشياء كلها ليست الا أجزاء أو فتاتا من الكل أو المجموع الشامل ، وتحدثنا عن المثالية المطلقة بوصفها المثل الكلاسيكى لهذا المذهب . ولقد كان هناك دعاة للمذهب الروحى التعددى (مثل ليبنتس وباركلى مثلا) ، يرون أن الأذهان الفردية أو « الأرواح » مستقلة بعضها عن البعض بدرجات متفاوتة ، ولكن المذهب الفردانى والواحدة الروحانية قد أصبحتا فى الفلسفة القريبة العهد شبه مترادفين .

الحجج الرئيسية للواحدية المثالية : هناك عدة حجج تساق لتأييد الواحدية المثالية أو الروحية ، غير أن من الممكن ارجاع هذه الحجج الى حجتين أساسيتين:

الأولى هي حجة باركلي التي أصبحت الآن مألوفة ، والتي هي أساس نظرية المعرفة المثالية الحديثة : فكل وجود كما نعرفه متوقف على التجربة ، ومن ثم فكل وجود متوقف على القائم بهذه التجربة ، الذى هو الذهن أو الروح أو الوعى . وعلى ذلك فإن الأذهان أو الأرواح وافكارها هي كل ما يوجد ، وبالتالي فإن الذهن أو الروح هو الحقيقة النهائية . والحجة الثانية تشير الى واقعة لا يمكن انكارها ، هي أننا نحس بأنفسنا أو « ندرك » أنفسنا على أننا موجودات لا مادية أو روحية ، لا يمكن التوحيد بين وجودها وبين وجود الأجسام المادية . وقد قبل كثير من المفكرين المثاليين هذا الشعور الحدسى دون مناقشة ، وهو فى نظرهم يمثل حجة قوية فى صف الواحدية الروحية . وقد يعترض على ذلك بأن شعورنا بأنفسنا بوصفنا موجودات روحية ، حتى لو كان حدسا صائبا ، لا يثبت أن الكون فى مجموعه ذو طبيعة نهائية روحية. غير أن لهذا الحدس أهمية عظمى فى البحوث الميتافيزيقية بالنسبة الى المثاليين من جميع المدارس ، الذين يرون أن طبيعة الانسان تكشف خصائص الطبيعة الكونية . « فتركيب الواقع مماثل لتركيب أذهاننا » . ولما كنا نعرف أننا موجودات روحية ، فإن لنا الحق فى القول ان العالم ذو طابع روحى .

التفسير الروحى للمادة : من الواضح أنه ، مثلما أن أكبر الصعوبات التى تواجهها الواحدية المادية هي تفسير مصدر الذهن وطبيعته ، فإن المذهب المضاد لها ، وهو الواحدية المثالية ، ينبغى أن يواجه صراعا عاتيا مع المشكلة المضادة . فلم توجد المادة - أو اذا شئنا أن نرد السؤال الى أقرب أمثلته الى البشر ، فلنقل : لم كان للذهن جسم ؟ ان الموقف الطبيعى يرى أن كثيرا من الردود التى تقدمها المثالية انما هي أمثلة بارزة لمغالطة وضع العربى قبل الحصان . غير أن بعض هذه الردود منطقية صائبة ، وهى تغدو مقنعة تماما اذا ما قبلنا المسلمة الأصلية لكل تفكير مثالى . ولعل أقوى هذه الحجج اثنتان:

الأولى هي أن الذهن يحتاج الى الجسم بوصفه أداة للعمل الفعال ، إذ أن الأفكار لا تعدو فعالة الا اذا تم السلوك بمقتضاها ، وهذا السلوك يحتاج الى كائن عضوى مادى . والثانية هي أن الذهن يحتاج الى الجسم بوصفه أداة للاتصال . فنحن ، بوصفنا كائنات عضوية ، أشبه « بعوالم من الجزر » ، منعزلون عن غيرنا من الكائنات الروحية ، ولا يمكننا أن نتصل ببعضنا ببعض الا من خلال حواسنا - « فالنفس تخاطب النفس من خلال البدن » - والجهاز الجسدى فيزيائى أو مادى بالضرورة . ومن هنا كانت حاجة الذهن الى الجسم

على أن لدى الواحدى المادى - كما قد نتوقع - ردودا على كل من هاتين الحجتين ، أو لديه على الأصح ردا واحدا يسرى عليهما معا . فهو يرى أن الحجتين معا تفترضان نفس الشيء الذى نسعى الى اثباته : أعنى ضرورة

وجود عالم فيزيائي أو مادي . « فالجسم » لا يكون لازما للعمل المعال الا في عالم فيزيائي موجود من قبل . وبعبارة أخرى فنحن لا نحتاج الى الأجسام لكي نخرج الأفكار الى حيز التنفيذ الا لأننا نحيا في عالم من الأشياء المادية ، وضمنه الأجسام الأخرى . ولو كان الكون بأسره روحيا أو ذهنيا ، لما احتجنا الى الأجسام المادية لكي تكون أدوات للفعل أو وسائل للاتصال . ففي وسعنا أن نتصور قطعا ، في عالم من الوجود اللامادي ، أن تتمكن الأذهان من الاتصال بالأذهان الأخرى والتأثير فيها مباشرة ، دون أن تضطر الى استخدام الأداة القاصرة التي تتيحها آليات الاحساس .

معركة المذاهب الواحدية : في معركة المذاهب الواحدية ، يشعر كل جانب بأن موقفه يحتاج الى مسلمة أصلية أقل ، ولا يترك من النهايات غير القابلة للتفسير الا عددا أبسط ، فكل من الطرفين يعترف بأنه يلاقى صعوبة في تفسير وجود العالم المضاد ، ولكن كلا منهما يشعر أيضا بأنه يستطيع القيام بهذا التفسير على نحو أفضل مما يقوم به خصمه . مثال ذلك أن المثالي يعترف بأن الأجسام وأجهزتها الحسية تبدو وسائل غير كافية للاتصال ، أو أدوات غير كافية للعمل . ولكنه يرى أن القول بأن الوسائل المادية عاجزة عن تحقيق الأغراض الذهنية هو أمر أقرب الى المعقول من القول بأن المصادر الذهنية كافية لتفسير وجود الذهن . وبعبارة أخرى ، فإذا سلمنا بأن لكل موقف نقاط ضعفه ، فإن المثالي يرى أن الأجزاء الواهنة عنده أقل ضعفا من تلك الموجودة في المذهب المادي . وينظر المادي من جانبه الى المسألة بطريقة مماثلة: فهو يسلم بأن من الصعب تفسير الذهن على أساس الفرض المادي ، غير أنه يذهب الى أن هذه الصعوبة ليست الا لهو أطفال اذا ما قورنت بالمشكلات التي تواجهها المثالية عندما تبدأ مقدماتها الذهنية . وينتهي المادي من ذلك الى القول بأن من أكبر المشكلات التي تواجه المثالي ، كيفية ارضاء الموقف الطبيعي . ذلك لأن الاعتقاد بأن الذهن قد تطور أو انبثق من المادة ، هو قطعا أقرب الى المعقول من الاعتقاد بأن « الذهن » الشامل كان عليه أن يولد العالم المادي لكي يجعل منه مسرحا يمارس عليه فاعليته . ولا يبدو هذا الرأي الأخير ، في نظر صاحب المذهب المادي ، أقل اقناعا من نظرية «فشته» القائلة ان « الذهن » (أو الأنا ، في مصطلحه الخاص) يخلق لذاته عالما خارجيا ماديا لأن الانسان في أساسه موجود أخلاقي يحتاج الى عالم مادي صلب يقاومه - فالأنا في نظر « فشته » يعتمد أن يضع أمام ذاته حدا من أجل أن يتغلب على هذا الحد ، والارادة تخلق المادة بوصفها عقبة لذاتها ، حتى تمارس طبيعتها الأخلاقية في ذلك السعي المستمر . والواقع أن الواحدى المادي يرى أن موقف فشته هذا ، رغم ما يتصف به من امتناع ، انما هو النتيجة المنطقية لذلك الانقلاب الذي يعكس به المثالي وضع العربية والحصان الميتافيزيقيين .

فهو يحذرنا قائلا : اذا بدأت بالمقدمة المثالية الروحية ، فسوف ينتهى بك الأمر ، بطريقة منطقية خالصة ، الى حماقة فشته .

الواحدية المحايدة

لا بد أننا قد أدركنا الآن أن كلا من هذين المذهبين الواحديين يمثل تبسيطا مفرطا للمسألة الأساسية . فكلاهما يبدو وقد وقع أحيانا فى مغالطة الرد (reductive fallacy) ، وكلاهما يبدو مصابا بعمى جزئى فطرى بالنسبة الى ادراكه لأهمية جوانب معينة فى التجربة البشرية . ومع ذلك فإن الجدل الذى احتدم بين المدرستين قرونا طويلة قد أفاد الفلسفة فى نواح متعددة . فقد كشف هذا الجدل عن الطابع الأساسى للمسألة موضوع البحث ، وبين عقم الحلول المبسطة لمشكلة الواقع ، كما أنه أرغم كلا من الجانبين على أن يزداد تعمقا ، فكشف بذلك عن متضمنات كثيرة جديدة للتجربة أصبحت جزءا من تراثنا العقلى الدائم . وأخيرا فإن هذا الجدل حين كشف عن عدم كفاية الموقفين المتطرفين (أعنى حين كشف ذلك للجميع فيما عدا أولئك الذين يقولون بوجهة النظر نفسها) قد دفع المفكرين الى البحث عن حلول أشمل وأكثر اقناعا . وهكذا فإن ذلك الخلاف ، الذى كان فى بعض الأحيان مريرا ، كان نافعا بقدر ما كان محتوما . فقد تعلمنا منه الكثير ، حتى وإن يكن عدد أولئك الذين وجدوا فيه اجابات مرضية تماما قليلا بحق .

ولقد اقترح اسبينوزا، فى أوائل عهد الفلسفة الحديثة، حلا يعد واحدا من الحلول الشاملة لهذه المشكلة الميتافيزيقية . هذا الحل هو النظر الانطولوجى لنظرية « الوجهين » التى قال بها اسبينوزا بشأن العلاقة بين الذهن والجسم ، وهى النظرية التى عرضناها فى الفصل السادس . ويعرف موقف اسبينوزا أحيانا « بالواحدية المحايدة neutral monism » ، كما يشار الى مذهبه بالقول ان الواقع النهائى ليس ذهنيا ولا ماديا ، وإنما هو جوهر محايد ، يكون الذهن والمادة مجرد صفات له . هذا الرأى ، كما قلنا من قبل ، ينظر الى ذهن الانسان وجسمه على أنهما مجرد وجهين لنفس الجوهر الواحد الكامن من وراءهما . وهكذا فإن تسميتنا للحادث « ماديا » أو « ذهنيا » تتوقف على الطريقة التى ننظر بها اليه . فإذا ما نظرنا اليه من خلال وجه معين (أى علاقات معينة) لبدا لنا حادثا ذهنيا ، وإذا نظرنا اليه من خلال الوجه المادى ، لبدا لنا بالطبع حادثا جسيما ، ولكن الواقع أنه هو نفس الحادث ، لا يمثل الا تعديلا لنفس الجوهر الواحد .

مذهب اسبينوزا : على الرغم من أن الواحدية المحايدة لا ينبغى أن تعد هى ومذهب اسبينوزا شيئا واحدا ، فإن تفكير اسبينوزا هو الممثل الكلاسيكى لوجهة النظر هذه . لذلك فإن خير ما يمكننا عمله هو أن ندرس بعض تفاصيل هذا المذهب . فاسبينوزا يرى أولا أن هذا الجوهر الشامل هو الموجود الحقيقى

التوحيد ، وليست كل الأشياء الأخرى ، المادية منها والذهنية على السواء ، إلا صفات أو أحوالا له . وهو يعرف هذا الجوهر صراحة بأنه « ما يوجد في ذاته ويتصور بذاته » ، وفضلا عن ذلك فالجوهر هو ذاته الله . فكل ما يوجد هو الله أيضا ، ولما كان الجوهر أو الله واحدا أزليا لا متناهيا ، فإن الواقع بدوره واحد أزلي لا متناه . ويمتد هذا التوحيد بين الله والجوهر والواقع ، في مذهب اسبينوزا ، بحيث يشمل الطبيعة . ويقتصر اسبينوزا عادة ، في مصطلحه الخاص ، على استخدام اللفظين الآخرين من هذه السلسلة الشاملة ، ويتحدث في العادة عن « الله أو الطبيعة Deus sive natura » .

وسوف نتاح لنا في فصولنا الأخيرة فرصة الكلام بمزيد من التوسع عن هذا التوحيد بين الله والطبيعة ، وهو المذهب الذي يعرف في المصطلح الفلسفي باسم « مذهب شمول الألوهية pantheism » : على أن التفاوت في ردود الفعل على مذهب اسبينوزا ، سواء في حياته وفيما بعد ، يوضح مدى صعوبة تقدير هذا المذهب بطريقة مرضية . فقد لقي أثناء حياته اضطهادا من الكاثوليك والبروتستانت واليهود معا (وكان هو ذاته يهوديا) ، وكان يطلق عليه اسم ذلك « الملحد اللعين » . وبعد قرن من الزمان وصف بأنه « رجل منتش بالله » ، ومنذ ذلك الحين رفع إلى مرتبة هي أقرب المراتب التي عرفت في الفلسفة الحديثة إلى القديسين . وحقيقة الأمر هي ، على ما يبدو ، أن إرجاع الذهن والمادية إلى جوهر واحد مشترك لا يستتبع بالضرورة أية نظرية بعينها في وجود الله ، ومع ذلك فإننا لو بدأنا بمصادرة الواحدة المحايدة ، فإن أية ألوهية تبدو في مذهبنا ينبغي بالضرورة أن تكون ذات طابع شمولي أو حلولي .

تقدير نهائي : إن حكمنا العام على الموقف الحيادي لأبد أن يكون إلى حد بعيد تكرارا لحكمنا على نظرية « الوجهين » في طبيعة الذهن . ولابد لنا أن نؤكد مرة أخرى أن الإنسان في موقفه الطبيعي لا يجد في طريقه وصف الواقع على هذا النحو معنى كبيرا . كما ينبغي أن نشير إلى أن أي رأي كهذا إنما يوجد في فراغ ، من حيث قابليته للتحقيق ؛ إذ لا توجد أية وسيلة يمكن تصورها ، نستطيع بها أن نثبت أو نفنده . وحتى لو تسنى لعالم النفس في يوم ما أن يحقق نظرية « الوجهين » في علاقة الذهن بالجسم ، فإن هذا لا يثبت أن من الممكن التوسع في النظرية بحيث تصبح نظرة شاملة إلى العالم . وهكذا فإن مذهبنا كمذهب اسبينوزا لابد أن يظل ، بالنسبة إلى جميع الأغراض العملية ، عقيما من الناحية العلمية ، مهما تكن أهميته الأخلاقية .

ولكن لابد لنا ، لكي نكون منصفين لهذا النوع من الواحدية ، أن نعترف بأن جميع المذاهب الميتافيزيقية توجد بدورها ، في نهاية الأمر ، في فراغ كهذا من حيث قابليتها للتحقيق . فكلها تمثل تركيبات منطقية ، لا بناءات

فكرية مستمدة من التجربة . والواقع أن المذاهب الميتافيزيقية ليست امتدادا منطقيا هائلا لتجربة الانسان فحسب ، بل انها تعترف صراحة بتجاوزها للتجربة - أى بأنها بعيدة عن منال التجربة . وهذا الطابع البعيد عن التجربة للمذهب الميتافيزيقى يظهر بوجه خاص فى حالة الواحدية المحايدة ؛ اذ اننا لا نستطيع حتى أن نتصور ما يمكن أن يكون طابع ذلك الجوهر الثالث الذى لا يكون الذهن والمادة الا وجهين له . فهو لا يتجاوز تجربتنا وحدها ، بل يتجاوز خيالنا أيضا . وحتى لو أمكننا أن نتصور هذا الكيان المحايد - وهو أمر مشكوك فيه - فاننا لا نستطيع قطعا أن نتخيل أو نتصور على أى نحو يمكن أن تكون طبيعته . ولن يعيننا فى فهمنا على الإطلاق أن نطلق اسم « الله » ، ما دامت الأفكار الغامضة الموجودة فى أذهان معظمنا عن الله ، لا تتفق هى ذاتها مع هذه الالهية الاسبينوزية .

وبالاختصار ، فعلى حين أن الواحدية المحايدة تتجنب المواقف المتطرفة ، والتبسيطات المفرطة الممكنة لدى كل من منافسيها الواحديين ، فانها تبدو أقل منهما ذاتهما تقديرا لثراء التجربة البشرية وتعقدها . صحيح أن هذا المذهب يدمج هذه التجربة فى كل موحد ، على حين أن المذهبين الواحديين الآخرين يشطرانها فيما بينهما الى حد يؤدى الى اليأس من استعادة وحدتها . ومع ذلك فإن كلا من الحلين المتطرفين اللذين يأتى بهما كل مذهب ، يبدو أقرب الى الصواب بوصفه تفسيرا للواقع أو لتجربتنا فى الكون المحيط بنا .

ولكن لنتأمل الآن ما تستطيع المواقف الميتافيزيقية الممكنة الأخرى أن تقدمه إلينا .

الفصل العاشر

الميتافيزيقا : الثنائية والتعددية

درسنا فى الفصل السابق ثلاثة أنواع من الواحدة ، ووجدنا أن الأنواع الثلاثة جميعا تواجه صعوبات - قد يكون بعضها صعوبات تقضى على المذهب بأسره . ولقد كان اخفاق الواحدة - الحقيقية أو المزعومة - يؤدى الى القول بنوع من الثنائية . وأهم ما تقول به الثنائية . بإيجاز ، هو أن الواقع يتألف من كيانات أو جوهرين أو مبدئين نهائين لا يردان الى غيرهما . ويختلف المفكرون فى طريقة تصورهم للتقابل بين هذين العنصرين النهائيين ، وإن كانوا فى معظم الأحيان يسمونهما « بالذهن » و « المادة » أو « الروح » و « المادة » ، وفيما يتعلق بالطبيعة البشرية ، يؤكد المذهب الثنائى التضاد بين « الجسم » و « النفس » أو « البدن » و « الروح » . وقد يتحدث الفيلسوف الثنائى أحيانا عن « وجود مادي » فى مقابل « الوجود الذهني » ، فأفلاطون مثلا قد وضع تقابلا بين العالم المحسوس (ويعنى به العالم المدرك حسيا) وبين العالم المعقول (أى الذهني أو التصورى) . أما الثنائيون اليوم فيفضلون الكلام عن العالم المادي فى مقابل العالم الروحي . ولكن أيا كانت طبيعة هذا التقابل ، وسواء أكانت تعبر عنه أسماء أم صفات ، فإن وجهة النظر العامة تظل واحدة: فهناك نوعان من الوجود ، ينفصل كل منهما تماما عن الآخر . والواقع أن لفظ « الثنائية » يشرح نفسه بنفسه ، على شرط أن ننظر اليه فى مفهومه الميتافيزيقى على أنه يدل على انقسام أساسى فى داخل الوجود .

ومن الضروري بالنسبة الى أى مذهب ثنائى أصيل أن يكون المبدآن النهائيان اللذان يتحدث عنهما غير قابلين للرد - أعنى ألا يكون من الممكن ارجاع أحدهما الى الآخر ، وألا يكون من الممكن ارجاع أحدهما أو كليهما الى مبدأ ثالث له الأولوية عليهما معا . وبعبارة أخرى ، فإن الثنائية الأصلية لا تنظر الى مبدأيهما الأخيرين - أيا كان اسمهما - على أنهما مجرد مظهرين مختلفين لشيء أهم منهما . وفضلا عن ذلك فإن الثنائية تعتقد أن هذا الانقسام فى داخل الوجود دائم ، لا مجرد حالة عارضة تزول بمضى الوقت بفضل ازدياد اصطبغ الواقع بالصبغة الروحية أو المادية . وهكذا يفترض أن الانقسام كامن فى طبيعة الوجود ذاته - وليس مجرد وجه سطحي للأشياء .

وتفترض الثنائية عادة أن عالمي الوجود هذين مستقلان تماما ، بحيث تكون لكل منهما قوانينه الخاصة وعملياته الخاصة . فضلا عن ذلك فانهما يعدان عادة متقابلين . ويتمثل ذلك بوضوح في تلك الثنائية الكلاسيكية التي عرفها الكثيرون منا طوال حياتهم عن طريق المسيحية ، وهي عقيدة ثنائية في آرائها التي تنتمي الى مجال الميتافيزيقا والأخلاق وعلم النفس . ولقد كان هناك ، في العهود القديمة والوسطى المسيحية بوجه خاص ، اتجاه الى النظر الى الحياة البشرية على أنها حرب لا تنقطع بين « البدن » و « الروح » ، وكان المفروض أن نتيجة هذه الحرب التي تدوم طوال الحياة هي التي تحدد مصير النفس الفردية بعد الموت في الجنة أو النار . فاذا تركنا « البدن » ينتصر في هذه الحرب ، فستكون النار مقرا أبديا لنا ، أما اذا كسبت « الروح » الصراع ، كان مصيرنا الى الجنة . وكثيرا ما كان المسيحيون الأوائل ينقلون الحرب الى منطقة الجسم ذاتها ، بأن يأبوا عليه الغذاء والنوم اللازم ، أو حتى الكساء الكافي لتدفئة الجسم . وعلى هذا النحو تضخم الصراع بين الجسم والنفس واتخذ طابعا دراميا . غير أن هذه الأساليب الزاهدة ليست الا مظهرا مبالغاً فيه للتقابل الثنائي بين مستوى الواقع النهائي ، وهو التقابل الذي تفترضه المسيحية من حيث المبدأ .

الثنائية في المجال الأخلاقي

على أن المسيحية لا تحتكر وحدها هذا النوع من الثنائية ، كما يتضح من هذه الحقيقة ، وهي أن هناك كثيرا من الفلسفات الدينية الشرقية كانت تبدي اهتماما متساويا ، وربما اهتماما أعظم ، بوجود ثنائية أساسية في مجال الأخلاق . فضلا عن ذلك فإن الثنائية الأخلاقية مذهب يعتنقه كثير من الغربيين الذين يعتقدون أنهم تركوا المسيحية ومؤثراتها خلف ظهورهم ، مما يوحي بأن هذا رأى يستطيع الوقوف على قدميه دون ارتكاز على اللاهوت .

وتفترض الثنائية الأخلاقية عادة قوتين متعارضتين في الكون ، تسميان في العادة باسم « الخير » و « الشر » - أو « الصواب » و « الخطأ » ، بتعبير أقل دقة . وهكذا فإن التجربة البشرية تنطوي على صراع ، أو على الأقل اختيار نصل اليه ، أو أي فعل نقوم به ، هو ضربة في صف الخير أو الشر ، بالضرورة ، بأن يختار الجانب الذي سيعارب من أجله .

الثنائية في مقابل المسيحية : بينما الثنائي الأخلاقي لا يزعم أن أي اختيار نصل اليه ، أو أي فعل نقوم به ، هو ضربة في صف الخير أو الشر ، فيكاد يكون من المؤكد أنه يؤمن بوجود مبادئ مطلقة في الأخلاق . وبعبارة أخرى ، فعلى الرغم من أنه لا ينظر الى كل فعل على أنه « خير » أو « شر »

بالضرورة ، فانه يؤكد أن الأفعال التي تنتمى الى المجال الأخلاقى لابد أن تكون خيرة أو شريرة على نحو واضح ، قاطع ، مطلق . ومن هنا كان هذا النوع من الثنائية متعارضا بشدة مع النسبية الأخلاقية . فالقائل بالنسبية يرى أن الأشياء نادرا ما تكون سوداء أو بيضاء فحسب ، وإنما هي رمادية بدرجات متفاوتة . وواضح أن وجهة النظر النسبية هذه لا تتماشى مع الثنائية ، ما دام لب أية وجهة نظر ثنائية هو التقابل الأساسى بين كيانين لا يردان (هما عادة كيانان مطلقان) من نوع ما .

ولقد ظهرت طوال التاريخ نظرات الى العالم مبنية على الثنائية الأخلاقية . وكان معظم هذه المذاهب يقول ان العمليات الكونية ، أى نفس عمليات الطبيعة ذاتها ، إنما هي مظاهر لصراع خبار بين قوى الشر وقوى الخير . غير أن هذه الثنائيات الأخلاقية قد أصبحت فى أيامنا هذه أقل اهتماما بصياغة نظرة شاملة الى العالم . وإنما هي تكتفى بوضع مذهب أخلاقى شامل . وكثيرا ما نسمع اليوم عن مفكر يوصف بأنه ثنائى أخلاقى لأنه يدعو الى (أو يمارس) حياة مبنية على أحكام أخلاقية واضحة المعالم . وان تكن الألفاظ فى هذه الحالة غير مستخدمة بدقة كاملة . بل ان من الشائع اليوم اطلاق اسم الثنائى الأخلاقى على ذلك الذى يصدر تقديراته وأحكامه الكبرى من خلال قيمتى الصواب والخطأ ، ولا سيما اذا كان هذا الشخص صارما لا يلين فى أحكامه ، واذا كان يعدها أحكاما مطلقة . وعلى أساس هذا المعنى الفضفاض للفظ . والذى هو مع ذلك معنى شائع . فمن الممكن أن يندرج ملايين الأمريكيين ، وربما أغلبهم ، ضمن فئة الثنائيين الأخلاقيين . ومن المؤكد أن أية شريعة مسيحية تهتم بالخطيئة والتكفير ، تنطوى على ثنائية من هذا النوع ؛ ذلك لأن من العسير بناء عقيدة تؤكد أهمية الخطيئة وعواقبها ، دون أن يكون هناك تميز قاطع يفرق بين الأفعال الآثمة أو الخاطئة والأفعال التى ليست كذلك .

والواقع أن ما يعرف عند الأمريكيين باسم « التطهرية puritanism » إنما هو مثال مشهور للثنائية الأخلاقية . صحيح أن تطهرية القرن السابع عشر (وهى التطهرية الأصلية) كانت ذات مضمون أوسع بكثير من هذا المذهب الحديث ، غير أن ما يسمى « بالاتجاه التطهرى » ، الذى لا يزال ذائعا على نطاق واسع فى أيامنا هذه ، هو بلا شك ثنائية من هذا النوع . فهو ينطوى على احساس جامد راسخ بالخير والشر ، اللذين يعدان مطلقين ثابتين . والتطهرى، فى اللغة الشائعة، هو الشخص المتزمت غير المتسامح ، الذى يعارض معظم أشكال اللذة ، حتى تلك التى يعدها معظمنا لذات بريئة . هؤلاء الأشخاص يبنون موقفهم الصارم هذا على فلسفة من نوع ما ، وهذه الفلسفة هي ثنائية أخلاقية . وهذه الثنائية الأخلاقية بدورها تستمد عادة من ثنائية ميتافيزيقية، تنظر الى الجسم ورغباته على أنها شر بطبيعتها لمجرد كونها جزءا من النصف المادى للواقع .

الثنائية الكلاسيكية : ديكارت

كان أدق المذاهب الميتافيزيقية الثنائية التي ظهرت في الفلسفة ، ذلك المذهب الذي عبر عنه المفكر الفرنسي ديكارت تعبيرا كلاسيكيا في القرن السابع عشر . فالمبدأ أن النهائيان في المصطلح الديكارتي - وهما «الذهن» و «المادة» - يوصفان على أساس أهم صفاتهما وأكثرها تفردا ، ولذا يسميهما « بالفكر » « والامتداد » - أو بتعبير أدق ، « الجوهر المفكر » « والجوهر الممتد » (أي الذي يشغل مكانا) . ولقد كان انقسام الواقع ، في نظر ديكارت وأتباعه ، مطلقا : فكل من الجسم والذهن قائم بذاته ، وخصائص كل منهما أو صفاته مختلفة كل الاختلاف . بل ان كلا منهما يستبعد الآخر : فأي شيء يكون صفة للذهن لا يمكن أن يكون صفة للمادة ، والعكس بالعكس .

ومن المؤكد أن ديكارت لم يكن أول من اخترع الثنائية ، غير أن صياغته للموقف الثنائي لها أهميتها ودلالاتها ، لأنها استخدمت الحتمية الآلية الدقيقة في التعبير عن كل الحوادث التي تقع في العالم المادي ، على حين أنها رفضت الحتمية في المجال الذهني الروحي . وهكذا لم يفترض ديكارت نوعين من الوجود فحسب ، بل انه افترض أيضا نوعين من العلية .

العالم المادي حتمي ، والعالم الروحي لا حتمي : كان ديكارت يرى ، فيما يتعلق بالعالم المادي ، أنه على حين أن الله هو العلة الأولى أو المحرك الأول الذي بدأ كل حركة ، منذ هذه الدفعة الأولى ، كانت آلية بحتة ، وبالتالي فهي خاضعة للعلية الحتمية . وعلى ذلك فإن العالم الفيزيائي ليس حقيقيا ومستقلا عن الإنسان فحسب (وهي فكرة يظهر بوضوح مدى اختلاف ديكارت فيها عن المثاليين من أمثال باركلي) ، بل ان سلوكه يخضع أيضا لتلك القوى الآلية التي طالما أكدها الآليون والحتميون . ولقد كان ديكارت يرى أن مهمة العلم هي كشف تلك القوانين التي تسرى على العالم المادي . ويبدو أنه كان ينظر الى هذه القوانين على أنها مطلقة وحتمية .

ولكن ديكارت عندما انتقل الى بحث عالم الوجود الذهني أو الروحي ، ولا سيما في علاقته بمظهره الرئيسي ، وهو النفس البشرية ، عكس موقفه تماما . فقد دافع في هذا المجال عن حرية الإرادة ، بل انه ذهب الى حد القول بأن في وسع الإنسان أن يختار بحرية بين شيئين ، بحيث يقع اختياره على ذلك الذي تكون رغبة عقله فيه أقل . (وهذا رأى مخالف لموقف اجبدي المدارس القائلة بحرية الإرادة ، وهي المدرسة التي تذهب الى أننا نستطيع أن نختار ما نريد ، غير أن هذا الاختيار يقع دائما على الطرف الذي يكون مرغوبا فيه أكثر من الآخر - وواضح أن هذا الرأي يقيد نطاق حرية الاختيار الى حد بعيد) . وعلى ذلك فإن ديكارت يرى أنه ، مهما يكن مدى خضوع

جسم الانسان ، بوصفه جزءا من العالم المادى ، للمؤثرات الحتمية ، فان ذهنه أو روحه يظل بلا تأثير بكل اختيار سابق أو بكل قوى خارجية .

ولقد كان الفاصل الذى وضعه ديكارت بين العالمين المادى والذهنى فاصلا قاطعا ، وكانت حتميته فى الأول تامة ، مثلما كانت لا حتميته فى الثانى كاملة . ونتيجة لهذه الثنائية ، اضطر الى القول ببعض النظريات الغريبة . فكان يرى مثلا أن الانسان وحده ، من بين الكائنات الحية ، هو وحده الذى يملك حرية الارادة . أما الحيوانات فكان يعدها أجساما آلية منعدمة الحرية ، بل منعدمة الاحساس أيضا . فقد كان يعتقد أن الكلب مثلا ليس الا جهازا آليا يسلك على نحو مفتقر الى التفكير والى الاحساس ، شأنه شأن الآلة . ولم يكن نباح الكلب أو هزه لذيله ، فى نظره ، سوى أفعال منعكسة ، لا يصاحبها انفعال . والانسان وحده هو الذى يتصف بالوعى وحرية السلوك . أى إن الانسان هو فى نظره وحدة أو نقطة التقاء القوى المادية والروحية . والكائنات البشرية وحدها ، ومن بين كل الأشياء الموجودة فى الكون ، هى التى تشارك فى كل من « الجوهر الممتد » و « الجوهر المفكر » ، ولذا كان البشر وحدهم هم الذين يمكن أن تكون لديهم ارادة حرة .

الثنائية المتطرفة : الفرصية : بعد أن فرق ديكارت بين عالمى الذهن والمادة أتم تفرقة ممكنة ، شرع فى القيام بدور العالم والبحث عن القوانين العلية الآلية التى تسرى على النصف المادى للواقع . ولكن من سوء الحظ أنه بعد أن أفلح فى شطر الوجود الى هذا الحد ، ترك لحلفائه العبء الأكبر فى مشكلة ارجاع كل من هذين النصفين الى الآخر ، من أجل تعليل تلك العلاقة العملية التى يتضح لنا جميعا أنها موجودة بينهما . غير ان الثنائيين يكونون عادة أكثر نجاحا فى فتح الواقع منهم فى إعادة رتقه ، ولم يكن خلفاء ديكارت المباشرين استثناء من هذا الحكم العام . ولقد تقدم بعض أفراد هذه المدرسة بحل يائس يسمى بالمذهب الفرصى Occasionalism ، وهو المذهب القائل ان الله يقوم بمعجزة فى كل لحظة يقع فيها حادث جسمى يكون له نظير ذهنى (كما هى الحال عندما اجلس على مسمار وأشعر بألم) ، أو كلما أدى حادث ذهنى الى نتيجة مادية (كما يحدث عندما أقرر تحريك قدمى فأراها تتحرك بالفعل) . والواقع أنه لا بد من تفسير متطرف مسرف فى الخيال كهذا ، من أجل تعليل العلاقة المتبادلة الواضحة بين الذهن والجسم ، فى عالم تام الثنائية كالعالم الذى صورته لنا ديكارت . ومن هنا فليس لنا أن ندهش كثيرا اذ نجد أصحاب المذهب الفرصى ، بمجرد قبولهم للفرض الثنائى ، قد طلّعوا علينا بتفسيرهم هذا .

الصعوبات التى تواجهها الثنائية : يشعر كل خصوم الثنائية بأن أى تقارب مع هذا الفرض القائل بوجود حقيقتين منفصلتين ، يؤدى بالضرورة

الى مشكلات عقلية لا تحل . مثال ذلك أنه اذا كان الذهن والمادة (أو الذهن والجسم) على هذا القدر الذى يقول به الثنائيون من الاختلاف ، فكيف يكون أى تأثير متبادل بينهما ممكنا ؟ بل كيف نتصور أن يكون كل منهما قادرا على التأثير فى الآخر ؟ وفضلا عن ذلك ، فاذا كان عالما الوجود يسلكان وفقا لنظامين مختلفين للعللة والمعلول - أحدهما حتمى والآخر لا حتمى - فكيف أمكن أن يتكاملا معا ؟ ولنضرب لذلك مثلا ذكرناه من قبل ، وهو الجلوس على مسمار . فالثنائية تعترف بأن قوانين الطبيعة تؤدي الى أن يكون لتلك التجربة تأثير مادي - أى أن سن المسمار ستخترق الجلد الى عمق معين . غير أن الثنائية لا تفسر لماذا نضطر الى أن نشعر بالألم اذا كانت أذهاننا حرة تماما ، وإرادتنا تستطيع التصرف بحرية ، ما دام الإدراك منتميا الى المجال الذهني تماما . (ولو عرضت هذه المشكلة على واحد من أتباع مذهب « العالم المسيحي » ، (*) Christian Scientist لما اعترف باننا مضطرون الى الشعور بالألم ، ما دام هذا مجرد « خطأ وقع فيه ذهن فان » . غير أن هذا موقف لا يرغب فى الدفاع عنه كثير من الثنائيين .)

ولو خضنا مشكلة التأثير المتبادل من زاوية الوجه المادي للوجود ، فعلينا أن نتساءل : لماذا يطيع جسمنا رغباتنا عادة ؟ لنفرض مع الثنائي أن إرادتنا وأذهاننا حرة ، على الرغم من أن أذهاننا مقيدة بالحمية الآلية . ففي أية نقطة ، إذن ، من موقف العلة والمعلول (أعنى من الذى أريد فيه تحريك رجلى فتتحرك فعلا) تصبح الفكرة « اللامتحددة » (أى التى لا سبب لها) سببا « محددا » للحركة المادية أو متحكما فيها ؟ واذا أبى الجسم ، نتيجة للتعب أو المرض ، أن يطيع ذهنى ، فكيف نفسر هذا الاخفاق ؟ وعند أية نقطة فى السلسلة العلية لم يعد الجسم يطيع علة متحركة ، واكتسب بدلا من ذلك ارادة خاصة به ؟ ان الاجابات التى يرد بها المذهب الثنائي على هذه المشكلات عادة هى اجابات يائسة من نوع اجابات المذهب الفرصى ، وذلك فى نظر خصوم الثنائية على الأقل .

والواقع أن معظم الفلاسفة يرون أن أظهر نقاط الضعف فى المذهب الثنائي هو اخفاقه فى الربط بين حقيقته الأساسيتين فى أى تفسير مقنع . وانا لنجد هؤلاء النقاد على استعداد للاعتراف بوجود مبدئين نهائين مختلفين

(*) مذهب تقول به طائفة مسيحية ، مبنى على تعاليم السيدة « ماري بيكر ادى M.B. Eddy » وعلى تفسيراتها الخاصة لأفعال يسوع المسيح وأقواله وقد وضعت هذه السيدة تعاليمها بعد شفائها فى عام ١٨٦٦ من المرض نتيجة لقراءتها تعاليم المسيح عن الشفاء فى العهد الجديد . وأهم كتب هذا المذهب هو كتابها بعنوان « العلم والصحة » (١٨٧٥) وقد أنشئت أولى كنائس هذا المذهب فى بوسطن عام ١٨٩٢ . (المترجم)

فى الكون ، بشرط أن يتمكن أولئك المفكرون الذين يفترضون هذا الانقسام الاساسى، من تقديم صورة مقنعة للطريقة التى يرتبط بها هذان العنصران الثنائيان فى داخل الواقع معا . ومع ذلك فقد ظلت هذه مهمة مستحيلة بالنسبة الى الثنائيين طوال تاريخ الفلسفة الغربية ، ويبدو أن الاجابات التى تقدم لانرضى الا الثنائيين الآخرين وحدهم على الأقل .

الثنائية فى الفنون

كانت الثنائية على الدوام فلسفة ولها جاذبية خاصة بالنسبة الى الفنانين والشعراء ورجال الأدب عامة . وليس من العسير أن نكتشف سبب هذه الجاذبية ، ذلك لأن الثنائية كانت ، من بين جميع نظريات العالم التى وجدت لها أنصارا كثيرين فى العالم الغربى ، أكثرها تلونا وتنوعا ودرامية . ومن ثم فقد كان من السهل اخضاعها للغايات الفنية ، بحيث ان قدرا كبيرا من الفن والأدب الغربيين يعبر عن نظام ثنائى للعالم (أو يتضمنه على الأقل) .

وكما نعلم جميعا ، فان الصراع هو محور الدراما ، ولا يمكننا أن نجد موقفا ذا طابع درامى أوضح من ذلك تتقابل فيه قوى جبارة وجهها لوجه . ولما كانت ماهية النظرة الثنائية الى العالم تفترض هذا الصراع الجبار بعينه ، فان القيم الدرامية فى هذه الفلسفة واضحة . ومما يضاعف من تأثير الصراع الدرامى فى هذه الحالة ، أن القوى المتعارضة التى ينطوى عليها هذا الصراع هى القوى النهائية فى الكون . ومن المؤكد أن هذه الحرب ليست اشتباكا محليا تافها ، وليست حملة صيفية ، وانما هى الصراع الاساسى بين عالمين : العالم الروحى فى مقابل العالم المادى ، والعالم الأعلى فى مقابل الأدنى . وفضلا عن ذلك فانها صراع يفترض أن كل انسان مشتبك فيه ، ما دامت الطبيعة البشرية هى البؤرة التى تتلاقى فيها هذه القوى المتعارضة . وهكذا يبدو أن الانسان ، بما يمثله من مزيج عجيب بين البدن والروح ، يرتبط فى وجوده الكامل ارتباطا لا ينفصم بالصراع الأبدى بين عالمى الوجود هذين .

الانسان المنقسم : هذه الطبيعة الثنائية للانسان ، بما تقتضيه من ولاء موزع بين مجموعتين مختلفتين ، بل متناقضتين ، من القوانين ، تجعله ذلك المخلوق الذى نعرفه ، أعنى ذلك المخلوق البطولى ، الذى تكون المأساة ماهيته . ولقد وصف كثير من الشعراء هذا الولاء الموزع الأليم، الذى يمزق كل انسان . ولكن أحدا لم يصفه خيرا من «فولك جريفيل»، وهو شاعر معاصر لشكسبير ، فى «الكورس» المشهور من قصيدته «مصطفى» :

ما أصعبه ذلك الموقف الذى تعيش فيه البشرية .
اذ تولد وفقا لقانون ، وتلتزم بآخر ،

وتولد عبثا، ومع ذلك تنهى عن الغرور ،
 وتخلق علية ، وتؤمن بأن تكون سليمة .
 ما الذى تقصده الطبيعة اذن بهذه القوانين المتباينة ؟
 ان الأفعال والعقل يولدان انقساما ذاتيا .
 فهل هي علامة عظيمة أو قوة .
 أن تصنع خطايا يمكنها غفرانها ؟
 ان الطبيعة نفسها تأمر نفسها .
 بأن تبغض تلك الأخطاء التى ترتكبها هي ذاتها .
 اذ كيف يفكر الانسان فيما لا يجوز له فعله ،
 لو لم تكن الطبيعة تخفق وتعاقب أيضا ؟
 انها لطاغية على الآخرين ، ظالمة لنفسها ،
 لا تأمر الا بالصعب والشاق من الأمور ،
 وتنهانا عن كل ما تعلم أننا نشتاق اليه ،
 تيسر الآلام ، اما المثوبة فتجعلها مستحيلة .
 ان الطبيعة ، لو لم تكن تجد فى الدم لذة ،
 لجعلت طريق الخير أيسر .

أما نحن ، الذين أخذنا على أنفسنا العهود والمواثيق ،
 والزمنا طقوس الضحايا والشعائر المقدسة ،
 بالدعوة الى الايمان بالله ، والحض على التقوى ،
 والدعوة الى معجزات السماء ومسراتها ،
 أما نحن ، فعندما ينظر كل منا فى قرارة نفسه ،
 فانه يجد الله فيها مختلفا تماما عما يجده فى كتبه .

وبهذه الطريقة الشاعرية ينقل ألينا « جريفيل » بعض النتائج التى تنطوى
 عليها الثنائية الأصلية . ومن المؤكد ان المازق الأساسى الذى يضعه لم يحل
 بعد انقضاء ثلاثة قرون ونصف قرن على نشر قصيدته (١٦٠٩) . غير أن
 هناك فارقا بارزا بين جريفيل وبين معظم الفلاسفة الثنائيين ، سواء منهم من
 كانوا فى أيام ومن يعيشون فى عصرنا ؛ فمن الواضح أنه لم يكن سعيدا
 بفلسفته الثنائية . فقد كان يجدها مفروضة عليه ، ان جاز هذا التعبير ، ولكنه
 يحتج بقوة . غير أن معظم الثنائيين الصرحاء يبدون أكثر منه اطمئنانا الى هذه
 النظرة الى العالم . بل ان الكثيرين منهم يبدون سعداء بها ، ويجدون تفسير
 جريفيل ذا نزعة مرضية مبالغ فيها . وعلى الرغم من أننى لا أعتقد أن الكثيرين
 منهم يودون تغيير البيت الأول من قصيدته بحيث يصبح :

ما أروعه ذلك الموقف الذى تعيش فيه البشرية !

فان من الواضح أن معظم الثنائيين يجدون الموقف الانسانى أقل ايلاما
 مما وجده ذلك الشاعر الذى عاش فى عصر اليزابيث .

احتمال ميتافيزيقي ثالث : التعددية •

كان كثير من المفكرين ، وما زالوا ، مقتنعين بأن الواحدية والثنائية معا ينبغي أن تعد مذاهب ميتافيزيقية تفتقر الى التجاح • ومن ثم فإن هؤلاء المفكرين ، ما لم يكونوا راغبين في التخلي عن البحث الميتافيزيقي كلية ، قد وجدوا أنفسهم مضطرين الى الانتقال الى المذهب الثالث من المذاهب الكبرى عن العالم • والواقع أن التعددية pluralism بمعناها الدقيق ، هي أية نظرة الى العالم ترى أنه لا يوجد مبدأ أو كيان نهائي واحد أو اثنان ، وإنما توجد كثرة منها • ولنقل ، بمزيد من الدقة ، انها أية نظرة تحدد عدد العناصر الميتافيزيقية التي لا ترد الى غيرها بأنه أكثر من اثنين • وهكذا فإن رأيا مثل رأى الفيلسوف اليوناني أنبا دقليس ، بما فيه من جواهر أولية أربعة (هي : التراب ، والهواء ، والنار ، والماء) لن يكون أقل تعددية من أى مذهب يفترض عددا لا متناهيا من الجواهر •

وليس من الضروري ، لكى يكون لدينا مذهب تعددى ، أن تكون الكيانات النهائية الكثيرة منفصلة كيفيا • فالمذهب الذرى الروحي ، ومن ذلك النوع الذى قال به ليبنتس ، والذى يكون فيه الوعي الادراكى هو العنصر المشترك بين ذرات لا نهاية لها فى العدد ، يمكن أن يعد مذهباً تعددياً كمياً ؛ إذ أن كل الكيانات متشابهة فى طبيعتها ، وإن تكن متميزة بعضها عن بعض ، ولا نهائية فى العدد • أما مذهب أنبادقليس ، بما فيه من عناصر أربعة تكون باتحادها موضوعات تجربتنا التى لا حصر لها ، فإنه يمثل مذهباً تعددياً كمياً وكيفياً فى آن واحد • وهناك فيلسوف يوناني آخر ، هو أناكساغوراس ، كان يعتقد أن هناك من العناصر بقدر ما تستطيع حواسنا التمييز بينها ، كالحرارة ، والبرودة ، والحشونة ، الخ • وباختصار فإن لفظ التعددية يتضمن القول بكثرة من الكيانات النهائية ، التى قد تكون متعددة كمياً وقد لا تكون. ان من الصعب تعريف الطلاب المبتدئين بالمذهب التعددى، وذلك لسببين، أولهما أن هناك أنواعا كثيرة من التعددية ، وثانيهما أن هذه الأنواع الكثيرة لم يكن بينها فى بعض الأحيان أى عنصر مشترك سوى رفضها للواحدية والثنائية • لهذا السبب كان أفضل ما يمكن عمله هو اختيار عدد قليل من المذاهب التى تتمثل فيها خصائص التعددية أوضح ما تكون ، والتى كانت أقواها تأثيرا ، وبحث هذه المذاهب بإيجاز • وسوف نجد عند دراستنا لهذه المذاهب أن لدينا (على حد تعبير مصدر موثوق به) ، « نظريات متعددة تجد ضالتها الفلسفية المنشودة فى الكثرة والتنوع ، لا فى أى وحدة قابلة للمعرفة أو غير قابلة للمعرفة » (١) •

(١) انظر مقال « التعددية pluralism » فى قاموس « رونز Runes » الفلسفى ، « Dictionary of Philosophy »

ولقد بدأنا هذا الفصل بأن وصفنا الثنائية بأنها هي المذهب الذي يعبر عن رأى الموقف الطبيعي ، والواحدية بأنها نوع من المثل الأعلى لدى الفيلسوف . فقد كان الفلاسفة في عمومهم عاشقين للوحدة أو الواحدية ، ومن ثم فإن الكثيرين منهم قد نظروا الى أى شيء غير الواحدية على أنه اما أسلوب قصد منه التيسير منهجيا (كما هي الحال عند ديكارت) ، واما أفضل موقف لأولئك الذين لا يمكنهم الوصول الى الأفضل ، وهو تحقيق نوع من الواحدية . وبطبيعة الحال لم يكن كل الثنائيين على استعداد لقبول هذا الموقف المتسلط للواحدية تجاه المذاهب الثنائية ، بل ان أغلب الظن أن معظمهم كانوا على استعداد للاعتراف بأن الواحدية هدف مرغوب فيه عقليا اذا كان من الممكن تحقيقها . وهكذا يمكن النظر الى الواحدية على أنها هي المعيار الأنطولوجي ، والى كل من الثنائية والتعددية على أنها تفرعات لهذا المعيار . ومن المؤكد أن التعددية كانت تعد في العادة انحرافا عن هذا المعيار أكبر من انحراف الثنائية ، إذ أن الواحدية والثنائية مهما اختلفوا فيما بينهم ، كانوا يتمكنون دائما من تكوين جبهة واحدة ضد التعددية . بل ان كليهما قد أعلن في كثير من الأحيان شكه في امكان النظر الى التعددية على أنها موقف ميتافيزيقي مشروع . وقد رأى البعض أحيانا أن التعددية تشكل خيانة للفلسفة ، أو هي على الأقل تغل عن البحث الميتافيزيقي . فاذا كانت الثنائية هي أفضل موقف بل الموقف الأصلي المفضل ، فإن التعددية هي (في نظر كل خصومها) مذهب اليأس والاستسلام ؛ ذلك لأنها تبدو وخصومها مذهباً لا يبذل أى جهد لتحقيق التكامل في تجربتنا ، أو للنفاذ من وراء المظهر التعددي المعترف به للأشياء ، من أجل الاهتداء الى الوحدة الكامنة فيها - أو على الأقل الثنائية الكامنة فيها . ولكن لتستمع الى ما يقوله التعددي ذاته .

التعددية اليونانية القديمة : كان أول مذهب تعددي في الفلسفة الغربية هو مذهب أنبادقليس (القرن الخامس ق . م) الذي أشرنا اليه من قبل . أما قبل هذا المذهب فكانت الفلسفة اليونانية واحدة ، إذ حاول كل مفكر أن يفسر العالم من خلال «مادة» واحدة كامنة وراء التغيرات الظاهرية، كالرطوبة، أو الهواء ، أو النار ، الخ . ولكن أنبادقليس اتخذ الخطوة التعددية الحاسمة ، فتخلّى عن الواحدية بوصفها مثلاً أعلى ، وافترض ذلك الرباع الذي اشتهر في علم العصور الوسطى - : التراب ، والهواء ، والنار ، والماء . هذه العناصر الأربعة ، التي تتحكم في تنشيطها قوتا الحب والكراهية (اللتان يمكننا تقديم ترجمة حديثة أفضل لهما ، هي «الجذب» و «التنافر») ، هي مكونات كل ما يوجد ، وضمنه العقل البشري أو النفس . وعلى ذلك فليس الكون والفساد إلا تغيراً في التركيب : « لا يمكن أن يغنى شيء ظهر الى الوجود ، أو ينتهي في غياب الموت ، بل كل ما هناك امتزاج ، وانفصال لما امتزج » . وهكذا

فان هذا المذهب التعددى الأول ، مع كونه بسيطا ، كان كاملا ، وكان فى اطاره الساذج ، وحدوده الضيقة جدا ، نظرة تعددية الى العالم بحق .

وهناك مفكر يونانى آخر ذكرناه من قبل ، كان قريب العهد من أنبادقليس ، هو انكساجوراس . هذا المفكر كان يرى أن مثل هذا الرباع البسيط من العناصر لا يكفى لتفسير التنوع الهائل من الانطباعات الحسية . وهناك عبارة تصف عمل هذين الفيلسوفين بدقة ، تقول انه بينما أنبادقليس قد مزق العالم الواحدى الذى صوروه المفكرون الأوائل ، فان انكساجوراس قد سحقه . فقد افترض أنكساجوراس عددا من الجواهر أو العناصر النهائية يماثل ما يوجد من كفيات حسية ، كالحرارة والبرودة والرطوبة والجفاف والصلابة والليونة . فضلا عن ذلك ، فقد نظر الى هذه العناصر على أنها كلها موجودة فى الأشياء جميعا ، ولكن بدرجات متفاوتة . فهى منتشرة فى كل مكان ، بحيث لا يكون هناك جزئ من المادية ذو طابع بسيط أو نقى . ومع ذلك فلكل ماهيته ، أو صفته الغالبة التى تفيد فى تمييزه . ومن هذه الصفة نستمد طبيعة المادة واسمها - كما يحدث مثلا عندما نصف الثلج بأنه « أبيض » ، مع أنه ليس فى الواقع بياضا خالصا .

التعددية الحديثة

قدمنا من قبل عرضا عاما للمذاهب التعددين عند ليبنتس وباركلى ، ولذا فلن يكون من الضرورى تقديم مزيد من الوصف لهذين المذاهبين . ومع ذلك ينبغى أن يكون مفهوما أن كلا منهما كانت له أهمية عظمى فى تاريخ الفكر التعددى . فقد كان ليبنتس يمثل أعلى قمة بلغتها المدرسة التعددية فى الفلسفة الحديثة قبل ظهور التعددين فى القرن العشرين . وبعد موت باركلى فى أواسط القرن الثامن عشر ، اضطرت التعددية الى التوارى عن الأنظار نتيجة لظهور ذلك التيار الواحدى الجارف الذى اشتهرت به المثالية الألمانية . أما أحياء التعددية من جديد فى الآونة الأخيرة فيرجع الفضل الأكبر فيه الى الفيلسوف البرجماتى الأمريكى المشهور ، وليام جيمس .

كان الخصم الفلسفى لوليام جيمس هو المثالية المطلقة لدى الهيجليين ، بنظرتها الكلية أو الفردانية الى الكون . وقد رأى جيمس أن أى مذهب يحاول تحقيق هذه الوحدة الفردانية لا يمكنه أن يقدر ثراء الحياة البشرية وتنوعها حق قدره . أى انه كان ، بالاختصار ، يركز فى استدلاله على أساس من تجربتنا المباشرة ، فى مقابل نزعة التجديد المنطقى التى تتبدى فى فكرة « المطلق » عند هيجل . وكان جيمس يعتقد أن درجة التجريد اللازمة للوصول الى هذا المركب المطلق ، والتى تنطوى على خطوات منطقية متعددة تتوسط

بين التجربة العينية و « الذهن المطلق » ، لا يمكن أن تؤدي الى نظرة فارغة تماما الى الواقع ، اى الى « ليل تكون فيه كل الأبقار سوداء » (١) . ولقد كان جيمس يحب الحياة ، بكل ما فيها من كثرة وتعقد وامكانيات تتحدى الانسان ، حبا يندر أن نجد له بين الفلاسفة نظيرا . ومن ثم فقد رأى أن أية نتيجة فردانية للبحث الميتافيزيقي كتلك التى اقترحها هيجل انما هى تجديد فى حق الحياة .

والواقع أن تفكير جيمس يمثل التعددية الحديثة أصدق تمثيل ، من حيث ان اهتمامه بالجواهر (أو الجواهر) الذى يكون الواقع ، أقل من اهتمامه بتركيبه . فالتعددية المعاصر لا يسأل - على الأرجح - هذا السؤال : « ما مادة العالم أو موارده ؟ » وانما هو يسأل : « كيف ينظم الوجود النهائي ؟ » ويعتبر أدق ، فان التعددين المحدثين يهتمون أساسا بالعلاقات بين مختلف أجزاء تجربتنا ، بدلا من أن يبحثوا عما يفترض أنه كامن من وراء تلك التجربة .

ما العلاقات ؟ : ان لفظ « العلاقة » ، كما يستخدم فى الفلسفة ، لفظ يصعب على الطلاب فهمه عادة . ولما كانت التعددية الحديثة نظرية فى العلاقات الى حد بعيد ، فمن المنطقي أن نقوم بإيضاح هذا اللفظ الهام قبل أن نمضى فى طريقنا أبعد من ذلك . فلنتأمل موقفا بسيطا مألوفاً فى كل فصل دراسي ، لا يتضمن الا شيئين : كتابا ، ودرجا . ولنبحث فى كل العلاقات التى يمكن أن توجد بين الاثنين ، بادئين بالعلاقات المكانية الخالصة . فمن الممكن أن يكون الكتاب على الدرج ، وفى الدرج ، وتحت الدرج ، وفوق الدرج ، وإلى جانب الدرج ، ووراء الدرج ، الخ . فاذا توسعنا قليلا فى مفهوم العلاقة ، مع بقائنا فى مجال المكان ، وجدنا أن الكتاب يمكن أن يكون أصغر من الدرج ، وأخفا من الدرج ، الخ . واذا أضفنا العلاقات الزمانية ، فقد يكون الكتاب أقدم من الدرج أو أحدث منه . واذا مضينا أبعد من ذلك فى ميدان القيم (الاقتصادية وغيرها) ، وجدنا أن الكتاب قد يكون أرخص من الدرج ، أو أغلى من الدرج ، بل أهم من الدرج .

كل هذه الجمل تعبر عن علاقات ، كما هى الحال فى كل قضية فى اللغة . وقد يكون مما يعيننا على الفهم أن نتذكر أن لفظ « العلاقة relation » ولفظ « نسبى relative » مشتقان فى اللغة الانجليزية من أصل واحد . فكلما قارنا بين شيئين أو أكثر ، أو حددنا موقع شيء (من حيث المكان أو الزمان أو القيمة) بالنسبة الى شيء آخر أو أشياء أخرى ، كنا نشير بذلك الى علاقات .

(١) من سخرية القدر أن هذه العبارة ، التى طالما استخدمت فى وصف « المطلق » عند هيجل ، قد وضعها هيجل ذاته عندما انتقد واحدا من أتباعه القائلين بمذهب الفردانية .

وواضح أن كثيرا من أهم أحكامنا هي من هذا النوع العلائقي ، وأن الاتصال بين البشر لا يمكن أن تكون له إلا أهمية ضئيلة بدون حروف الجر . ومما قد يفيد القارئ ، في الفقرات التالية التي سندرس فيها موضوع العلاقات بوصفه موضوعا يهتم به المذهب التعددي - وهو جزء معترف بصعوبته في الفلسفة الحديثة - أن يحتفظ بقائمة من حروف الجر المألوفة في متناول يده لكي يتذكر معنى « العلاقات » : في ، على ، تحت ، من ، الى جانب ، الى ، وهلم جرا . . .

نظرية العلاقات الداخلية : ينظر المثالي المطلق الى الكون والى الواقع النهائي ، كما رأينا من قبل ، على أنه كل عضوى ، يكون كل شيء فيه جزءا من كل شيء آخر ، وجزءا لا يتجزأ من الكل . وسوف يزداد فهمنا لهذا النوع من المثالية وضوحا اذا اكدنا فكرة « العضوية » أكثر مما نؤكد فكرة « الكلية » . والواقع أن الطابع الموحد ، المتكامل ، المترابط للكون هو الذى يكون أهم مميزاته ، لا أى طابع فردانى يتسم به .

ومن الواضح أن العلاقات ، فى مذهب كذلك الذى يقترحه المثالى المطلق ، لن تكون فقط علاقات متبادلة ، بل هي أيضا علاقات داخلية . والواقع أن نظرية العلاقات الداخلية هذه ، وهي النظرية الأساسية لكل مثالية فردانية ، هي التي تميزها على نحو قاطع من التعددية ، ما دام التعددى يرى كل العلاقات خارجية بالنسبة الى الأشياء التي تربط بينهما هذه العلاقات . فالعلاقة ، بالنسبة الى المذهب الفردانى ، ينبغي أن تكون علاقة بين جزء والكل الذى ينتمى اليه ، أو بين الأجزاء الداخلية فى كل - على شرط أن ينظر الى هذه الأجزاء على أنها منتمية الى الكل ، لا على أنها تقف بمعزل عنه . وهكذا فإن نفس مفهوم العلاقة ينطوى ، فى مذهب فردانى كمذهب هيغل ، على فكرة الكل العضوى - أى ان « الارتباط فى علاقة ، أو الانتساب Wholeness » يفترض « الكلية relatedness » ، ولا بد أن تكون جذور العلاقات كامنة فى طبيعة الأطراف التي تجمع بينها العلاقة .

غير أن هذه كلها أمور ذات طابع تجريدى ونظري مفرط ، ولذا فلنرجع الى مثالنا السابق عن الدرج والكتاب . فليس يكفي ، بالنسبة الى الفردانى ، أن نعرف أن الكتاب على الدرج . فما هذه الا بداية : ذلك لأنهما معا فى حجرة ، وداخل مبنى ، هو بدوره فى موقع جغرافى معين . كما أنه على الأرض وفى داخل المجموعة الشمسية ، التي هي فى حجرة معينة داخل الكون فى مجموعة ، ويعتقد الفردانى أننا لا نستطيع تكوين معرفة أصيلة عن الكتاب والدرج الا اذا أدركناهما فى هذا السياق الكلى ، فالأشياء لا يكون لها معنى ولا دلالة - بل لا يكون لها وجود فى نظر بعض الفردانيين - الا بوصفها أجزاء من هذا الكل العضوى . أما اذا تأملنا الكتاب فى علاقته بالدرج فحسب ، فأننا حتى لو

وصلنا الى معرفة كلية بجميع العلاقات الفعلية والممكنة بين الكتاب والدرج ،
فلن تكون لدينا الا معرفة جزئية تماما .

ومن الواضح أن مثل هذه النظرية فى المعرفة تؤدى بالضرورة الى جعل
كل العلاقات باطنة أو داخلية . فلما كان كل شىء جزءا من كل عضوى ، فإن
كل العلاقات بين الأشياء ليست الا علاقات بين أجزاء من هذا الكل . ولما كانت
الأجزاء داخل الكل ، فإن العلاقات بين هذه الأجزاء الداخلية هي أيضا علاقات
داخلية فى داخل الكل العضوى .

وعلى الرغم من أننا قد استخلصنا المثال السابق من مجال العلاقات
المكانية ، فمن الواجب أن ندرك أن الفردانية تتجاوز فى نظريتها فى العلاقات
نطاق العالم المكانى بكثير . وفضلا عن ذلك فهي تشتمل على أكثر من مجرد
العلاقات المكانية والزمانية (مثل « قبل » و « بعد » و « سابق » و « لاحق »
الخ) . مجتمعة . فكل أنواع العلاقات تخضع للنظرة الشاملة لى مذهب
فردانى كالمثالية المطلقة ، ولكنها كلها تظل داخلية ، ما دامت كلها أجزاء من
« المطلق » .

نظرية المذهب التعددى فى العلاقات الخارجية : أما المذهب التعددى فىرى
أن العلاقات خارجية فى أساسها . فهي مستقلة عن الأشياء التى تربط بينها
العلاقات ، والتى يمكن أن تدخل فى العلاقات أو تخرج منها دون أن يلزم
عن ذلك أن تكون منتمية الى كل شامل من أى نوع . بل انه حتى حين تكون
الأشياء أجزاء من كل ، يظل من الممكن أن ترتبط هذه الأجزاء بعضها ببعض
ارتباطا مستقلا ، دون نظر الى أية صلة قد تكون لها بالكل . مثال ذلك أن
موقع الكتاب بالنسبة الى الدرج - من حيث هو فوقه أو تحته أو فيه ، الخ -
يظل قائما بغض النظر عن موقع الدرج بالنسبة الى أى شىء آخر . ويؤكد
التعددى أنه ، سواء أكان الدرج فى الفصل أم فى عربة نقل متحركة ، أم فى
مخزن ، أم فى قطار ، أم فى محل تجارى ، فمن الممكن أن تظل هناك
علاقات منفصلة بينه وبين الكتاب .

الواقعية الحديثة

تعد نظرية العلاقات الخارجية هذه من أهم الأسس التى تقوم عليها بعض
من أهم المدارس الحديثة فى نظرية المعرفة ، وهى التى تصنف على أنها مختلفة
من الواقعية . وعلى الرغم من أن الآراء المتعددة لهذه المدارس صعبة ومتخصصة
الى حد بعيد ، فقد يساعد تقديم موجز مبسط لها على زيادة فهمنا للتعددية
المعاصرة .

ويمكن القول بوجه عام ان الواقعية الحديثة ثورة على المثالية ، الذاتية منها
والموضوعية . وهى بوجه خاص ثورة على النظرية المثالية الرئيسية القائلة ان

الذهن يقوم بدور أساسى فى بحث موضوعات المعرفة الى الوجود . وهكذا تعيد الواقعية تأكيد تلك الحقيقة التى لم يشك فيها الانسان فى موقفه الطبيعى أبدا : وهى أن عالم الطبيعة أو الموضوعات الفيزيائية يوجد على نحو مستقل قبل أن يمر بتجربتنا . ومع ذلك فإن الواقعية الحديثة أعمق من تلك الواقعية الساذجة التى يقول بها الموقف الطبيعى ، ما دامت تعترف بأن الموضوعات تنتسب الى الوعى ، وان كانت تنكر (على خلاف المثالية) أنها تعتمد على الوعى . وتعترف نظرية الاستقلال الواقعية هذه بأنه عندما تحدث المعرفة يكون هناك ، كما هو واضح ، عارف يتعامل مع موضوعات ، ولكنها لاتعترف بأن هذه العلاقة المعرفية مسئولة عن طابع الموضوعات كما نعرفها . فكون الشيء معروفا (أى كونه يصبح موضوعا للتجربة) هو أمر يحدث لشيء موجود من قبل . وخصائص هذا الشيء الموجود من قبل هى التى تحدد ما يحدث عندما يعرف هذا الشيء . وهذا يؤدى الى عكس وجهة النظر المثالية، التى ترى أن فعل المعرفة لا يؤثر فقط فى طابع الموضوع ، بل انه مسئول الى حد ما عن وجوده ذاته .

الموضوعات لا تتأثر بكونها معروفة : تحرص الواقعية على أن تؤكد بوجه خاص أن الأشياء لا تتغير على أى نحو حين تصبح معروفة . فالشيء يظل كما هو قبل دخوله الوعى ، وفى أثناء الوعى به ، وبعد أن يختفى وعينا به . وعلى حد تعبير واحد من الواقعيين البارزين ، فإن « الموضوع لا يدين بصفاته كما تعرف ، ولا بوجوده ، للذهن الذى يعرفه » . (١) ومعنى ذلك ، بعبارة أقل تخصصا ، أن الأشياء تدخل أذهاننا بحرية (وتتركها فيما بعد عندما نحول انتباهنا الى شيء آخر) دون أن تتأثر هى ذاتها . فالأشياء فى بيئتنا أشبه بذرة من التراب فى الهواء ، تمر بشعاع من ضوء الشمس ، ثم تنقل بعيدا عن الضوء دون أن يتغير طابعها الترابى بهذه الاضاءة القصيرة : إذ أن طبيعتها الخاصة لا تتأثر بتلك للحظات المتناثرة من المجد العرفى ، وهى اللحظات التى تصبح فيها على وعى بها ، وانما هى سابقة ولاحقة فى وجودها بالنسبة الى أذهاننا . ومرورها عبر شعاع الوعى هو حادث لا يغير من وجودها المستقل فى شيء . ومن هنا كان اطلاق اسم « الواقعية » على هذه النظرية القائلة أن للموضوعات وجودا واقعا (أى فعليا لا ذهنيا) مستقلا تماما عنا وعن كل نشاط معرفى لنا . ومن الواضح أن هذا يؤدى الى جعل علاقة المعرفة علاقة خارجية ، ما دامت الموضوعات المسماة بموضوعات المعرفة تدخل فى هذه العلاقة وتخرج منها بسهولة دون أن يؤدى ذلك الى حدوث تغيير فيها . وهنا أيضا نجد أن هذه النظرية تنطوى على تعددية واضحة ، ما دام الواقع

(١) صمويل الكسندر : المكان والزمان ، والألوهية :

Samuel Alexander Space, Time & Deity. المجلد الأول ص ١٦ .

النهائي يتألف من عدد هائل من الأشياء ذات الوجود المستقل .
 وفى مقابل هذا الموقف الواقعى التعددى ، يرى صاحب المذهب الفردانى أنه ليس ثمة شئ يوجد بذاته ، ولا واقعة تكون تامة فى ذاتها . وفضلا عن ذلك فإن أية عبارة لا تكون تامة الصحة إذا ما نظر إليها فى ذاتها ؛ ذلك لأن كل واقعة تؤدى آخر الأمر الى كل واقعة أخرى ، بحيث تكون كل وقائع الكون ، فى النهاية ، متضمنة فى أية عبارة أو قضية واحدة . ولو عدنا بالذاكرة لحظة الى تحليلنا لمشكلة « الحقيقة » فى الفصل السابع ، لاتضح لنا على الفور أن هذه النظرية الفردانية فى العلاقات الداخلية ترتبط ارتباطا وثيقا بالنظرية التى تجعل الحقيقة ترابطا . وقد عرفنا أن القضية تكون صحيحة فى هذه النظرية إذا كانت تترابط أو تنسق مع بقية معرفتنا أو نسق اعتقاداتنا . كما رأينا أن الرياضيات تتيح لنا أفضل مثال لتطبيق نظرية الحقيقة هذه ، ولاحظنا مدى تفضيل المثالى لنظرية الترابط هذه .

رفض المذهب التعددى لفكرة الترابط : أما المذهب التعددى فيرفض نظرية الترابط بوصفها معيارا نهائيا للحقيقة ، ويفضل نظرية التطابق ، التى هى أقرب الى الطابع التجريبي ، أو المعيار البرجماتى ، الذى هو أقرب الى الطابع العلمى . فالقضايا قد تكون مكملة بعضها لبعض فى نظر التعددى ، ولكن هذا الاكمال لا ينطوى بالضرورة على تعديل (١) . وهكذا يرى التعددى أن الوقائع يمكن أن تكون مستقلة بعضها عن بعض ، وأن مختلف أجزاء تجربتنا لا يتعين أن تكون لها علاقة بعضها ببعض ، وأن الكون قد يكون مجرد مجموع متراكم - أعنى « عالما للمقال a universe of discourse » ، بدلا من أن يكون كيانا أو موجودا عضويا من نوع ما . وهذا يؤدى الى جعل بيئتنا أكثر إثارة الى حد لا متناه ، من حيث امكانيات ظهور مواقف جديدة كل الجدة فيها . فالتعددية تصور الكون على الطريقة التى صورها بها العالم الدنمركى « تيكو براهي Tycho Brahé » ، أعنى أنه كون قد تكون آلياته غيرمنضبطة تماما ، بحيث تسمح بكثير من الخروج عن النظام الدقيق ، وقد تكون المصادفة فيه عاملا حقيقيا هاما الى أبعد حد . فالتعددى يؤكد ما أطلق عليه اسم « الشكل الفردى each-form » ، للواقع ، لا « الشكل الكلى all-form » كما يتمثل فى المذهب الفردانى ، وهو ينظر الى الواقع من خلال « الكثير » لا من خلال « الواحد » .

المذهب التعددى والحضارة الأمريكية

ليس من المستغرب أن نجد المذهب التعددى المعاصر يزدهر الى أقصى حد فى الولايات المتحدة الأمريكية ؛ ذلك لأن التعددية فلسفة تجعل من التغير

(١) انظر « سيلارز Sellars » ، المرجع المذكور من قبل .

وعدم القابلية للتنبؤ والمغامرة فضيلة . وبدلاً من أن يجدد المفكرون في عناصر التجربة البشرية هذه شيئاً ينبغي استبعاده أو إخفاؤه تحت البسائط المينافيزيقي، فإنهم يجدونها أساسية في العالم الواقعي، بل يجدونها منيرة فيما تتيح من تحديات وفرص . والواقع أن صياغة المذاهب التعددية قد ارتبطت بالنمو السريع للحضارة الأمريكية خلال ثلاثة أرباع القرن الأخيرة ، وأنه لمن الصعب تصديق أن هذا الارتباط حدث « بمحض المصادفة » . وحتى لو كان الأمريكيون قد بدأوا الآن يزدادون اهتماماً بالأمان ومسبيرة التيار السائد مما هم بالمغامرة والفرص التي تقتضى خوض مخاطر ، كما يعتقد كثير من الملاحظين الاجتماعيين اليوم ، فإنه يبدو من المؤكد أن التعددية ستظل تجتذب كثيراً من الأمريكيين . فالمدينة الأمريكية بأسرها تعددية إلى حد لا يكاد يكون له نظير في غيرها من المدن .

ومن الأسباب التي ترجع إليها هذه الظاهرة ، الحجم المادي المجرد للولايات المتحدة . كذلك فإن تنوع الأصول العنصرية والحضارات القديمة التي انصهرت في البوتقة الأمريكية كان من الأسباب التي شجعت على انتشار التعددية . وقد أسهم في ذلك أيضاً نظام الحكم الذي يفتقر نسبياً إلى التركيز : فهناك حكومة فدرالية ، وحكومات للولايات ومجالس للمقاطعات والبلديات ، كلها تتنافس على ولاء الأمريكيين وعلى أموال ضرائبهم . مما يزيد في تعدد الولاء وتعدد الضرائب الذي يجدد الأمريكيون أنفسهم موزعين بينه . كذلك فإن أمريكا ما زالت تتصف بقدر كبير من الحركة الاجتماعية ، وهذا يعني أن في استطاعة معظم الأمريكيين، في أي وقت يشاؤون تقريباً، أن ينتقلوا إلى سكنى أماكن جديدة والاشتغال بأعمال جديدة ، وتكوين مجموعة جديدة من الأصدقاء . وهذا يشجع بالطبع على تغير الاهتمامات وتحول الولاء . وما زالت الفوارق الإقليمية بين الأمريكيين قوية التأثير إلى أبعد حد ، على الرغم من أن أهميتها أصبحت أقل مما كانت عليه منذ جيل مضى . فمعايير إقليم معين تختلف عن معايير إقليم آخر . وبينما أن الأشخاص الذين عاشوا طيلة حياتهم في نفس الإقليم قد يرون أن معايير هذا الإقليم واتجاهاته هي المعايير الوحيدة الصحيحة ، فإن هناك من التنقلات السكانية ما يكفي للحيلولة دون أن تصبح هذه المعايير مطلقة .

وأخيراً ، فإن المدينة الأمريكية ، شأنها شأن مدينة أية أمة صناعية حديثة ، تبلغ من التعقد والثراء حداً لا تستطيع معه تجربة أي شخص أن تستوعب إلا قدراً ضئيلاً من هذا التعقد والثراء . فالتخصص المهني ، بالإضافة إلى قصر الحياة البشرية وضيق نطاق الطاقة الانسانية ، يعني أن أعظم الأشخاص موهبة ونشاطاً ينبغي أن يقصروا جهودهم على جزء محدود من المجال الممكن . وهذا يعني بالضرورة أن الناس من مختلف المستويات الثقافية والمهنية والاجتماعية ، أو من مختلف أجزاء البلاد ، لا يتحدثون لغة واحدة إلا بمعنى حرفي هو أنهم جميعاً يتكلمون الانجليزية . غير أن ما يتحدثون عنه ، أو ما يغنون

بالكلمات التي يقولونها ويسمعونها ، قد يبلغ من الاختلاف حدا يجعل استخدام لغة مشتركة أمرا لا يعنى الا القليل . ففي جميع أرجاء المجتمع الأمريكى ، ابتداء من وزارات الحكومة الفدرالية فما دونها ، يحدث فى كثير جدا من الأحيان ألا تعلم اليد اليمنى ما تفعله اليد اليسرى . فلدى الأمريكين تعددية فى الحكومة ، وتعددية فى الطبقات الاجتماعية ، وتعددية فى المعايير الأخلاقية ، وتعددية فى التخصصات المهنية ، وتعددية فى الفنون (أى مدارس مختلفة فى الرسم والموسيقى والدراما وغيرها) ، وتعددية فى الفلسفات - أو المدارس الفكرية ، كما يسميها الأمريكيون عادة . وهكذا تبدو التعددية الميتافيزيقية هى المذهب الذى يعد اعتناق الأمريكين له أقرب الى المنطق - وذلك بالنسبة الى التعددين أنفسهم على الأقل .

حكم نهائى على المذهب التعددى

ينبغى أن يترك لكل قارئ على حدة الحكم النهائى على المذهب التعددى من حيث هو موقف ميتافيزيقى ، كما اعتدنا أن نفعل فى هذا الكتاب الدراسى . ولو قارنا هذه النظرة الى العالم بالواحدية أو الثنائية ، لوجدنا أنها تقدم إلينا صورة للواقع تجعله مثيرا ، ديناميا ، دائم التغير . فالكون فى نظر التعددية يتصف أساسا بالتغير ، ولو وصفنا الكون بأنه أزلى ، لما كان معنى ذلك أنه سكونى ، أو « مقفل على ذاته » ، كما يقول مذهب الفردانية . بل إن من الممكن أن يكون التغير والتنوع أزليين كالنبات فليس الكون فى حاجة الى أن يكون كلا عضويا ، متجمدا على صورة « مطلق » ، لكى يكون الواقع . بل إن التغير أهم فى تجربتنا من النبات ، والأشياء التى لا حصر لها ، والتى تتألف منها تجربتنا - أعنى « الكثرة » - أهم بكثير مما يمكن أن يكون أى « واحد » متخيل .

وقد يعتقد القارئ ، كما يفعل كثير من المفكرين ، أن الراى التعددى مهما كان مثيرا ، فانه لا يرضينا عقليا . وقد يكون الانطباع الذى نكوته عن صورة الواقع كما يقدمها إلينا هذا المذهب هو أنها أكثر « تخلخلا » ، وربما « اختلالا » ، من أن تكون نظرة الى الأشياء كما هى فى أساسها ، يمكن قبولها على نحو دائم . وقد نتفق مع أولئك الفلاسفة الذين يرون أن أية نظرة الى العالم لا تستطيع أن تفرض على تجربتنا نظاما ووحدة أكثر من تلك التى يفرضها عليها المذهب التعددى ، ليست مذهب ميتافيزيقيا أصيلا . وبالاختصار فإن النظرة التعددية تبدو لأذهان كثيرة « تركيبية » (بالمعنى الشائع لهذا اللفظ) أكثر منها « جامعة » ، على النحو الذى يفترض أن تكون عليه المذاهب الفلسفية . وهكذا يقال ، اعتراضا عليها ، أن الذهن البشرى ينشد ، ويستحق ، شيئا أفضل من هذه النظرة التكدسية الى الأمور .

ولكن التعددى هو الذى له الكلمة الأخيرة . ولما كان التعددى عادة ، فى إيماننا هذه ، من أنصار المذهب الطبيعى ، فإن التعددى وصاحب المذهب الطبيعى سيشتركان فى الرد . وهكذا يقولون ان من المعترف به أن أذهانا كثيرة تنشد نظرة الى الواقع أكثر تكاملا من تلك التى تقدمها الينا التعددية . وإذا كان كل من جد يستحق أن يجد ، فإن هذه الأذهان تستحق حلا للمشكلة الأنطولوجية أفضل من أى حل يستطيع المذهب التعددى أى يأتى به . ولكن السعى والنشيدان ، أو حتى الاستحقاق ، شئ ، والوقائع الصلبة الغاشمة الفعلية شئ آخر . ذلك لأن من الممكن أن نتصور قطعا أن يكون للكون نفس ذلك الطابع التكديسى الذى يصفه التعددى . وفى هذه الحالة ، ماذا يمكن أن يفيدنا « السعى » أو « الاستحقاق » فى الموضوع ؟ ألن يؤدى ، على الأرجح ، الى اعطائنا صورة مشوهة للواقع ، تكون « مرضية » دون شك ، ولكنها مع ذلك غير صحيحة ؟ فضلا عن ذلك ، فإن الكلام عن « استحقاق » نوع معين من الاجابة على مسعانا الميتافيزيقى انما هو خيانة لروح الفلسفة ذاتها . ففى السعى وراء الحقيقة العامة ، لا « يستحق » الذهن أن يجد الا ما هو موجود بالفعل . وأى شئ غير ذلك لا يستحق اسم الحقيقة . وأى شئ غير ذلك لن يكون جديرا بالفيلسوف ومسعاه .

تلخيص للميتافيزيقا : الواحدة

خير لنا أن نختم هذا العرض للمشكلة الميتافيزيقية بملخص لكل مدرسة تحدثنا عنها فى هذين الفصلين الأخيرين . وسوف نركز كلامنا على نتائج كل رأى ، ولا سيما فى علاقتها بالتجربة البشرية العامة . ولقد أوردنا كثيرا من هذه النتائج ، أو استخلصناها ، عندما عرضنا وجهة النظر المتعلقة بها ، غير أن تقديم موجز نهائى يتيح للطالب فهما أفضل للمشكلة الميتافيزيقية فى مجموعها ، وللامكانات التى ينطوى عليها كل من الحلول المتعددة المقترحة . وسوف نتبع فى تلخيصنا نفس الترتيب الذى اتبعناه فى العرض الاصلى .

من الملاحظ أولا أن كل المذاهب الواحدة (متميزة عن الفردانية singularism) تتميز بصفتين تبدوان ضروريتين فى مثل هذه المذاهب . فلما كان مظهر الأشياء - كما تبدو « للموقف الطبيعى » يوحى بثنائية ميتافيزيقية أساسية ، تكون « المادة » ، و « الذهن » فيها هما المبدآن النهائيان اللذان لا يردان الى غيرهما - وهو أمر يشيع الاعتراف به - فانه يكاد يكون من المحتم أن تصطدم أية صيغة توحيدية بالموقف الطبيعى ، وأن ترتكب خطأ التبسيط المفرط فى نقطة أو نقاط معينة داخل المذهب . ومن الواجب أن يعد كل من هذين الاتجاهين نقطة ضعف أو عيبا فى المذهب الواحدى بوصفه موقفا ميتافيزيقيا ، بغض النظر عن نوع « المادة » أو « العنصر » النهائى الذى يفترض .

١ - **الواحدية المادية** : تتحدى الواحدية المادية الموقف الطبيعي عن طريق انكار واقعية الذهن أو الروح - أفعاليتها - في نظام الأشياء (١) . ولما كانت تجربتنا اليومية بأسرها تبدو شاهدا على وجود مقولتين للوجود : مقولة مادية، وأخرى ذهنية ، فإن البيئة الكاملة إنما تكون على المادى ، عندما يحاول صياغة موقف واحد ينكر واقعية هذه الثنائية البادية . أما التبسيط المفرط فيظهر فى المادية عندما يحاول أنصارها ارجاع كل الحوادث الذهنية الى مجرد ظواهر ثانوية مصاحبة للحوادث المادية . والواقع أن النظر الى هذه الحوادث الذهنية (سواء أكانت احساسات ، أم ادراكات ، أم أفكارا ، أم تصورات) على أنها « ليست الا » حوادث فى العالم المادى ، إنما يعنى الوقوع فى « مغالطة الرد » ، كما أوضحنا فى الفصول السابقة .

٢ - **الواحدية المثالية** : تواجه الواحدية الروحية أو المثالية نفس الصعوبتين . فهنا أيضا نجد أنه ، لما كان الموقف الطبيعي يشير الى واقع مزدوج ، فإن انكار العالم المادى أو اعطائه مركزا ثانويا تماما ، لصالح حقيقة روحية شاملة (أو مسيطرة بقوة على الأقل) ، يبدو متعارضا مع تجربتنا اليومية . وإذا لم يكن هذا النوع من الواحدية واقعا فى « مغالطة الرد » بنفس القوة التى تقع بها المادية فيها ، فإن افراطه فى التبسيط ليس أقل ظهورا - وذلك على الأقل فى نظر كل الفلاسفة الذين ليسوا واحدين مثاليين . ولو تأملنا مثلا بارزا أوردناه فى فصل سابق ، لوجدنا أن تفسير الواحدية المثالية لسبب وجود جسم للذهن ، أو سبب وجود العالم المادى فى كون تتصف الحقيقة النهائية فيه بأنها ذهنية ، يبدو مفرطا فى التبسيط الى حد يبدو معه ممتنعا فى نظر كثير من المفكرين .

٣ - **الواحدية المحايدة** : تواجه الواحدية المحايدة موقفا أصعب حتى من هذا عندما تتعرض لاختبار الموقف الطبيعي . فحين ترجع وجهة النظر هذه كل وجود الى « جوهر » محايد لا علاقة له بالتجربة المباشرة ، فإنها تنفصل تماما عن الموقف الطبيعي . أما المذهبان الواحديان الآخران ، فعلى حين أنهما يواجهان صعوبات خطيرة فى محاولتهما ارجاع ثنائية التجربة الى وحدة فيثاغورية ، فإن لهما على الأقل بعض الصلة بتجربتنا من حيث ان المبدأ النهائى الذى يختارانه له شئ من المعنى فى نظر الفكر والحديث العاديين . أما الواحدية المحايدة ، بما فيها من جوهر واحد تكون المادة والذهنين مجرد

(١) يظهر هذا الانكار بوجه خاص ، كما رأينا فى الفصل السادس ، فى الأشكال المتطرفة القديمة للمادية . أما الموقف المعاصر الأقل تطرفا فيعترف عادة للعالم الذهنى بالوجود الحقيقى والفاعلية السببية ، وإن كان يجعل وجود هذه المقولة الذهنية أو الروحية للوجود متوقفا تماما على دعامة مادية .

« صفتين » له (من بين صفات عديدة ممكنة) فإنها لا تتيح لنا نقطة اتصال بالتجربة يمكننا عن طريقها أن نفهم طبيعة هذا الواقع النهائي . فلا بأس على الإطلاق ، من وجهة النظر العقلية ، من تعريف « الجوهر » بأنه « ما تطرأ عليه الأحوال ولكنه ليس هو ذاته حالة » (كما يقول القاموس) . أو بأنه « ما يوجد في ذاته ويتصور بذاته » (كما يقول اسبينوزا ، أشهر المدافعين عن الواحدية المحايدة) . ولكن هذه الأقوال لا تنبئنا ، بالنسبة إلى حياتنا اليومية وتفكيرنا المعتاد ، إلا بالقليل جدا عن الواقع النهائي أو طبيعة الكون الذي يتعين علينا أن نعيش فيه . ومن الواضح أن هذا النوع الثالث من الواحدية ، وهو الواحدية المحايدة ، ينطوي أيضا على تبسيطات للتجربة أشد افراطا من تلك التي تنطوي عليها المذاهب المتنافسة معه ، وإن يكن الأدق أن نطلق على هذه التبسيطات المفرطة اسم التجريدات المفرطة . فكل الصفات والكيفيات والأحوال تنزع حتى لا يتبقى في النهاية إلا الوجود أو الكينونة البحتة التي لا يوجد ما هو أكثر تجريدا منها . ومن الواضح أن إرجاع ذلك التنوع والتعدد اللانهائي للوجود ، الذي تكشفه لنا حواسنا ، إلى شبح تصوري هزيل « كالجوهر » ، يقتضي تبسيطات متطرفة إلى أبعد حد .

مزايا الواحدية : لا حاجة بنا إلى القول أن للواحدية ، بوصفها موقفا ميتافيزيقيا ، مزايا تزكيها بقوة ، أو أمكن تحقيقها بطريقة مشروعة ، والاحتفاظ بها بطريقة منسقة . ومن المفارقات العجيبة أن الفضائل الكبرى للواحدية تتصل اتصالا وثيقا بالأخطاء التي عرّضناها الآن ؛ ذلك لأن المذهب الواحدى ، أولا ، يتميز عادة بقدر من البساطة والوحدة لا تستطيع الثنائية ولا التعددية أن تجاريه . وقد يحتاج تحقيق هذه الوحدة إلى بعض التجريدات والتبسيطات المشكوك فيها ، ولكن النتيجة ، حالما تبلغ ، تكون لها في العادة بساطة تدعو إلى الإعجاب . هذه البساطة الموحدة ، التي يرد فيها كل تنوع وتعدد في التجربة إلى مبدأ نهائى واحد من نوع ما ، تفسر على الأرجح الدور الهام الذي قامت به الواحدية في تاريخ الفكر . ذلك لأنه مهما أوحى لنا موقفنا الطبيعى بأن الواقع ثنائى في طبيعته ، فإن الذهن البشرى قد ظل يسعى بالحاح إلى الوحدة الكامنة من وراء مظهر الأشياء . هذا النزوع الأصلى إلى نشدان تفسير أو سبب أو مبدأ أو مصدر أو قانون أو مادة أو صيغة أو نسق لتنظيم تجربتنا ، يمثل استجابة من أكثر استجابات الذهن لبيئته شبيوعا . ومن هنا فعلى حين أن الواحدية قد تسبب في طريق مضاد للموقف الطبيعى ، فإن لها حليفا قويا فى ذلك الميل الذى يبدو فطريا فى الذهن ذاته . أما الاكتفاء بتفسير « متعدد العوامل » لـ « أى شئ » ، فيقتضى قدرا كبيرا من التعمق والتقدم العقلى .

هذا عن مزايا الواحدية بوجه عام . ولو ألقينا نظرة شديدة الإيجاز على أنواع الواحدية الثلاثة ، لوجدنا أن لكل منها مزايا معينة ينفرد بها .

(١) فالمادية ، ولا سيما في صورتها المعاصرة الأكثر اعتدالا ، تتصف بميزة كبرى ، هي صلتها الوثيقة بالعلم ، مما يتيح للذهن حرية الحركة من الفلسفة الى العلم وبالعكس ، دون أن يشعر بأنه قد تحول عن موقفه . أو انتقل الى لغة جديدة ، أو دخل عالما مختلفا . والنتيجة هي توحيد للمعرفة (في مقابل وحدة المذهب) لا يمكن أن نجد له نظيرا في أى موقف ميتافيزيقى آخر .

(٢) أما الواحدية المثالية فلها ميزة انفعالية فريدة ، مشابهة للميزة العقلية التي اعترفنا بها الآن للمادية ؛ ذلك لأن النظرة الى العالم ، التي تكون الحقيقة النهائية فيها « ذهنا » أو « روحا » ، تصور لنا البيئة بأنها في أساسها متمشية مع الانسان ومع أحلامه وأمانيه وقيمه .

(٣) أما الواحدية المحايدة فلا يمكن أن تتمثل فيها مزايا عملية كتلك التي تتمثل في المذهبين الآخرين . بل ان أفضل وصف لأية فضيلة تتميز بها هو أنها مذهبية . فمع اعترافنا بتبسيطاتها المفرطة للتجربة ، وتجريدها الشديد لكل الكيفيات الداخلة في نطاق التجربة ، من مجال « الجوهر » ، فان هذه الواحدية تصل ، على يد عملاق عقل مثل اسبينوزا ، الى صيغة تدعو الى الاعجاب من وجهة النظر المذهبية .

الفردانية

للفردانية singularism ، ولا سيما كما تتمثل في المثالية المطلقة ، خصائص ونتائج تختلف الى حد ما عن تلك التي نجدها في الواحدية . ذلك لأن هذه النظرة الى العالم ، اذ تؤكد الوحدة العضوية الوثيقة في تركيب الواقع ، بحيث تترابط كل الأجزاء (أى كل الموضوعات والأشخاص والحوادث الفردية) في « كل » يضيف عليها معناها وقيمتها ، بل ووجودها ، تجعل كل ما يحدث مجرد تكشف تدريجي لهذا الكل أو المطلق الشامل . وبينما هذا المذهب لا ينكر التغير (بل ان هيجل مثلا قد أكد التاريخ بوصفه تكشف المطلق في الزمان) ، فانه يقضى على امكانية انبثاق تجديد أصيل من مجرى الحوادث . وهكذا فان هذه « النظرة الكلية » الى الكون تبعث في معظم المفكرين شعورا بالسكونية : اذ يبدو المستقبل « مصمتا » أو « محددا ومجففا » قبل أن يحدث . فهي تفتقر الى المغامرة المثيرة التي ينطوى عليها القول بمرونة المستقبل ، وهو القول الذي يتمثل في النظرات الأكثر دينامية الى الكون .

والى جانب هذا الاتجاه السكوني ، فهناك نقاط ضعف أخرى في أية نظرة فردانية الى العالم . فكثير من المفكرين يوجهون اليها اعتراضا آخر ، هو الطابع المطلق العام الذي تتسم به هذه المذاهب ؛ ذلك لأنها لا تصور الواقع على أنه مطلق فحسب ، بل ان المنطق والطابع العام للتفكير ، الذي تنم عنه ،

يكشف أيضا عن نزعة مطلقة (أى نزعة مضادة للنسبية) ، متطرفة . فالانطباع العام للمثالية المطلقة ، مثلا ، فى الأشخاص الذين لا ينتمون الى هذه المدرسة ، هو انطباع الثقة المبالغ فيها ، والتأكيد القطعى المتكرر . ولقد قيل بحق عن هيجل انه أكثر الفلاسفة الذين عاشوا وثوقا بنفسه (١) ، كما أن خلفاءه وأتباعه خلال الأعوام المائة الأخيرة قد ظهر لديهم ، نعوما ، نفس هذا الاتجاه . وعلى الرغم من أن فلسفة هيجل لا تمثل الفردانية كلها ، فإن هذا الحكم يصدق بوجه عام على هذه المدرسة وأفرادها .

مزايا الفردانية : هناك مزايا عديدة لهذه النظرة الى العالم ، كما يتضح من كثرة عدد أتباع المثالية المطلقة خلال الجزء الأكبر من القرن التاسع عشر . وهناك ميزتان أظهر من غيرهما فى هذا الصدد . الأولى ميزة عقلية بالمعنى الخاص الدقيق : فلا بد لأية ميتافيزيقا فردانية من أن تكون محكمة التركيب ، عضوية البناء الى حد يستحيل على معظم المذاهب الأخرى تحقيقه (٢) . فالترابط المنطقى هو أساس المثالية المطلقة ، شأنها شأن أى نوع آخر من الفردانية . ومن المؤكد أن - « النظرة المصمتة block-view » الى الكون ، التى يكون لمفهوم « الكل » فيها الأهمية الأولى ، هى بطبيعتها نظرة مترابطة ، ولذا لم يكن من المستغرب أن يكون القائلون بمذهب المطلق هم أبرز مؤيدى نظرية الترابط بوصفها نظرية للحقيقة . لذلك فإن بعض الأذهان ، التى يصل فيها الاتجاه الى الاتساق المنطقى ، والاحكام المذهبية ، والتماسك الهندسى ، الى حد الميل الطاغى ، تجد الفردانية مذهباً لا يقاوم . وتتضاعف جاذبية الفردانية اذا كانت تلك أذهاننا تجد الكل الموحد ، مهما تكن درجة تجريده ، أقوى دلالة من الجزء العيى ، مهما يكن ثراؤه أو واقعيته .

والى جانب هذا الارضاء العقلى، تتمثل فى الفردانية بعض المزايا الانفعالية، وهى مزايا تشتركها فى معظمها كل المذاهب المثالية ، كما رأينا فى الفصل

(١) و . ك . رايت : تاريخ الفلسفة الحديثة

W.R. Wright: A. History of Modern Philosophy

(٢) حقق مذهب اسبينوزا قدرا كبيرا من هذه الوحدة والتناسق البنائى، غير أن ذلك كان ناتجا عن طريقته فى العرض وصرامة تفكيره ، أكثر مما كان ناتجا عن أى تشابه وثيق بين الواحدية المحايدة وبين الفردانية . ومع ذلك فإن كثيرا من الأذهان تنظر الى « المطلق » عند هيجل على أنه لا يقل تجريدا عن « الجوهر » عند اسبينوزا . والواقع أن وصف هيجل المشهور للجوهر عند اسبينوزا ، الذى شبهه فيه بعرين أسد توجد طرق عديدة مؤدية اليه ، ولكن لا يوجد طريق خارج منه - هذا الوصف يمكن أن ينطبق على « المطلق » عند هيجل ذاته .

الثالث . والواقع أن الارضاء الذى تتيحه نظرة الى العالم لا تترك أطرافا معلقة دون ربطها باحكام ، هى مزايا تفوق المجال العقلى وحده . ومن المؤكد أن هناك جاذبية جمالية فى مثل هذا البناء المعمارى العقلى المتناسق ، ولكن الأوضح من ذلك هو تلك الثقة الانفعالية التى يبعثها مذهب تجمع فيه الأجزاء المتباينة فى وحدة كونية . إذ أن كل ما يحدث فى التجربة البشرية يغدو عندئذ جزءا من النظام الشامل ، للأشياء ، وهو النظام الذى يكون له فيه معنى وغرض . وهكذا لا تضيق الحياة سدى ، ولا يكون الحب الفاشل حبا ضائعا فحسب ، ولا يكون هناك ألم بلا حكمة ، أو تجربة بشرية بلا دلالة . وعلى حين أن كثيرا من المفكرين يعتقدون أن أمثال هذه المزايا الرائعة لا يمكن أن تشتري فى السوق الفلسفية الا بثمن عقلى باهظ الى أبعد حد ، فان تاريخ الفكر يثبت لنا أن هناك أشخاصا كثيرين كانوا على استعداد لدفع هذا الثمن .

موجز الميتافيزيقا : الثنائية والتعددية

من الممكن أن يكون الموجز الذى نقدمه للثنائية والتعددية أقصر الى حد ما من موجز الواحدية ؛ إذ أن العرض الذى قدمناه لهذين الموقفين فى هذا الفصل يجعلها أقرب الى ذهن القارئ . فضلا عن ذلك فليس لهذين المذهبين الا صور قليلة متباينة تقتضى معالجة مستقلة .

الثنائية : ان الصعوبة الكبرى التى تواجهها الثنائية هى صعوبة عقلية . فهذه النظرة الى العالم، اذ تقبل دون مناقشة رأى الموقف الطبيعى الى الواقع، بما فيه من ازدواج أساسى بين مقولتين لا تردان الى غيرهما ، هما « الذهن » و « المادة » ، تلقى عادة اعجابا من المبتدئ فى الفلسفة ، بوصفها نظرة تبشر بالخير الكثير . غير أن هناك حواجز هائلة بين ما تبشر به وبين ما تحققه فعلا ، وهى حواجز لم تتمكن معظم المذاهب الثنائية من اجتيازها . ولما كنا قد ناقشنا هذه الصعوبات منذ وقت قريب ، فانا لا نجد ما يدعو الى تكرارها ، وكل ما نود أن نقوله باختصار هو أن هذه المشكلات يمكن أن تصنف على النحو الآتى : (١) مسألة التحديد الدقيق لطبيعة هاتين المقولتين الأساسيتين، مع بيان حدود كل منهما . (٢) العلاقات بين هاتين المقولتين . (٣) طريقة أو كيفية حدوث هذه العلاقات . والواقع أن معظم المذاهب الثنائية قادرة تماما على معالجة المشكلة الاولى من هذه المشاكل ، ولكن معالجتها للمشكلة الثانية أقل ارضاء ، أما تفسيرها لطريقة حدوث العلاقات بين العالمين اللذين يفترض أنهما مستقلان وغير قابلين للرد ، فهو عادة تفسير غاية فى الضعف . ويبدو على وجه العموم أن الثنائية تعدنا بأكثر مما تستطيع تقديمه إلينا ، وإذا ما قبلنا عليها بآمال عريضة ، فأغلب الظن أن خيبة أملنا لن تكون أقل من هذا الأمل العريض .

والى جانب هذه الميزة الهائلة للثنائية ، وهى ميزة ارتكازها مباشرة على الموقف الطبيعى ، (وبالتالى تجنبها للهوة التى تفصل بين التجربة اليومية والتأمل الميتافيزيقى ، وهى الهوة التى كانت شائعة جدا طوال تاريخ الفلسفة) ، فانها تمتاز بأنها تكشف بوضوح عن مشكلة المقولات الأساسية والوجود النهائى على نحو لا يقوم به أى مذهب آخر . ومن ثم فانها هى المذهب الذى يفضلته المبتدئ على كل ما عداه ؛ اذ أننا ما ان نؤمن الفكر فى نتائج الثنائية ، ونزن ما لها وما عليها من الحجج فى أذهاننا بوضوح ، فاننا نصبح عندئذ على استعداد للاضطلاع بالمهام الأصعب ، وهى فهم الواحدية والفردانية والتعددية .

التمهيدية : ان التعددية ، بما فيها من تأكيد للطابع «الفردى» للأشياء ، بدلا من الطابع «الكلى» (كما تفعل الواحدية) ، وبدلا من التقابل «أما .. وأما» الذى تؤكد الثنائية ، تركز كذلك على موقف وثيق الصلة بالتجربة . غير أن هذا الاتصال الوثيق بالمجال التجريبي يختلف عن ذلك الذى نجده فى الثنائية . ذلك لأن التعددية ، بدلا من أن تتخذ نقطة بدايتها من المقولات التى يبدو أن موضوعات التجربة وحوادثها تندرج تحتها ، تتخذ من الموضوعات والحوادث ذاتها أساسا . ذلك لأن هذه المدرسة ليست فقط أقل اهتماما بالمبادئ والكمليات والتجريدات من النظرتين الأخريين الى العالم — اذ ان التعددى يرى أن هذه أقل أهمية قطعا من الشئ أو الحادث الفردى العيني — بل ان المبادئ والمقولات لا تكون لها أهمية فى نظر التعددى الا بوصفها وسيلة لتفسير الأشياء والحوادث الفردية أو للربط بينها .

ولعل أوضح دليل على اهتمام التعددية بواقعية الشئ الفردى العيني وأهميته ، هو نظريتها فى العلاقات الخارجية ، التى عرضت من قبل بإيجاز فى هذا الفصل . وفى نظر صاحب المذهب الفردانى ، الذى يؤكد أهمية الكل أو المطلق ، تكون للعلاقات بين أجزاء الكل أكبر الأهمية : فهى التى تجعل الجزء ، سواء أكان موضوعا أم حادثا ، على ما هو عليه : أما التعددية الحديثة فتتنظر الى واقعية العلاقات ودلالاتها على أنها ثانوية تماما بالقياس الى الواقعية الأساسية للموضوعات العينية والحوادث فى ذاتها ، التى يمكن (فى رأى التعددى) أن تدخل فى العلاقات وتخرج منها دون أن يطرأ عليها تغير ، ودون أن تفقد استقلالها الأساسى .

وهكذا فان الجاذبية الكبرى للتعددية تكمن فى اعترافها الكامل بواقعية التجربة الفعلية وامتلائها وثرانها . والواقع أن أى مذهب فكرى لا يبارى التعددية الحديثة (كما تتمثل فى وليام جيمس مثلا) فى هذا الصدد . وكما أن الفردانية تجتذب نوعا معينا من الأذهان المنطقية الصارمة ، التى تكون

للوحدة والترابط أهمية عظمى فى نظرها ، فكذلك تجتذب التعددية تلك الأذهان التى يعجبها ثراء التجربة البشرية العينية وتعتقدها ، والتى تجد تحديا هائلا فى الامكانيات العديدة التى تتيحها هذه النظرة الدينامية الى العالم .

أما نقاط ضعف المذهب التعددى فهى الوجه المقابل لمزاياه . ذلك لأننا لا نستطيع أن نتوقع من نظرة الى العالم تولى مثل هذا الاهتمام لواقعية الأشياء : ثمرية وأهميتها ، أن تكون متصفة بمنطق محكم أو تماسك عضوى . والواقع أن تعددين ثلاثا جدا منذ أيام ليبنتس وباركلى (وينبغى أن نلاحظ أن كليهما مثالى) هم الذين حاولوا صياغة مذهب كامل فى الميتافيزيقا . بل انهم فى عمومهم قد اكتفوا ، مثل جيمس وغيره من التعددين البرجماتيين الآخرين ، ببحث مشكلات خاصة فى نطاق الفلسفة ، كمشكلة مناهج البحث العلمى ونظرية الحقيقة . ومما يثبت امكان قيام مذهب ميتافيزيقى تعددى ، ما قام به الفيلسوفان اللذان أشرنا اليهما منذ قليل ، واللذان كانا من الأفراد الأسبق عهدا فى هذه المدرسة ، ولكن لم تظهر حتى الآن صياغة حديثة كاملة لوجهة النظر هذه فى عالم الفلسفة .

الفصل الحادى عشر

التجريبية المنطقية

لا شك أن العرض الذى قدمناه للنظريات الميتافيزيقية الرئيسية فى الفصلين السابقين قد ترك فى نفوس القراء تأثيرا متباينا . ومع ذلك فمن المؤكد أن مجموعة من القراء كان لها رد فعل ذو دلالة خاصة ، اذ أن رد الفعل هذا يقترب من الموقف الذى تتخذه مدرسة فلسفية معاصرة قوية ازاء كل تأمل ميتافيزيقى . هذه المدرسة ، التى تعرف باسم «الوضعية المنطقية» أو التجريبية المنطقية ، ربما كانت أكثر المذاهب التى ظهرت فى الفلسفة تجديدا وعدوانية من الناحية العقلية (١) . ولقد كان تأثيرها فى المذاهب التقليدية هداما ، وأدى الصراع بينها وبين المدارس الكلاسيكية الى جدل أقوى مما حدث فى أى صدام سابق فى الفلسفة . وقد امتد تأثير هذه الحركة التجريبية حتى تغلغل بعمق فى الميتافيزيقا ونظرية المعرفة والمنطق والأخلاق . وكانت النتيجة تحليلا ذاتيا ونقدا باطنا فى الفلسفة يمكن القول بأن أفضل نظير له كان ذلك الانقلاب الذى أحدثته النظرية النسبية والنظرية الذرية الحديثة فى الفيزياء . وقد حدث هذا الانقلاب الفلسفى فى عهد بلغ من القرب حدا لم يهدأ معه غبار المعركة بعد ، غير أن الصورة الآن أوضح مما كانت عندما هددت أولى الهجمات الوضعية التجريبية فى العشرينيات والثلاثينيات بقلب الفلسفة التقليدية بأسرها رأسا على عقب . ولما كانت هذه الحركة قد أحدثت تغيرات ثورية فى أساليب الفلسفة وادعاءاتها معا ، فمن الضرورى أن يفهم الطالب المبتدىء ذاته شيئا عن نظرياتها .

(١) يشيع استخدام لفظ «الوضعية المنطقية» على نطاق واسع ، على الرغم من أن لفظ التجريبية المنطقية يتسع نطاق استخدامه بسرعة . ويفضل أفراد هذه المدرسة التعبير الثانى كثيرا . وهم يرون أن «الوضعية» تعبر على نحو أدق عن الحركة فى أيامها الأولى ، الساذجة ، المتطرفة ، لا فى اتجاهاتها الراهنة . وقد استقر رأى ، بعد شئ من التردد ، على اختيار اللفظ الذى يفضلونه هم ، وذلك لاعتقادى بأن للمدرسة ، شأنها شأن الشخص ، الحق فى أن تسمى نفسها كما تشاء ، ولأن لفظ «التجريبية» يتضمن وصفا أفضل للفكرة الرئيسية فى الحركة كلها .

على أن تقديم عرض موجز مبسط للفكر التجريبي المنطقي ليس بالأمر الهين . وترجع هذه الصعوبة الى تعقد المشكلات التي يتعين عرضها ، كما ترجع الى وجود خلافات وانقسامات فرعية داخل الحركة . فهناك مثلاً فوارق هامة بين الوضعيين داخل القارة الأوروبية (الذين كانوا يتركزون في فينا ، ولكن معظمهم انتشر في أماكن متعددة ، وذهب كثير منهم الى الولايات المتحدة) وبين المدرسة الانجليزية ، ولاسيما الجماعة المعروفة باسم مدرسة كيمبرج التحليلية . وسوف نضطر الى الاقتصار في هذا العرض على بعض المفاهيم التي تبدو أساسية في كل تفكير منطقي تجريبي . وسيؤدي ذلك بالطبع الى اعطاء القارئ صورة أقل من الكاملة عن تفكير هذه المدرسة ، ولكنه سيتيح له أن يتذوق شيئاً من مذاقها اللاذع ، ويفهم السبب الذي جعل للحركة كلها مثل هذا التأثير في الفلسفة المعاصرة .

الاتجاه العقلي الأساسي : لنبدأ أولاً بأن نتساءل : ما هو هذا الاتجاه الذهني ، الذي يمكننا الاهتداء اليه لدى بعض الطلاب المبتدئين ، فضلاً عن بعض الفلاسفة المحترفين ، والذي يدفع المرء الى اتخاذ الموقف التجريبي المنطقي المتطرف ؟ ولماذا كان السبب الرئيسي في ظهور هذا الاتجاه هو استعراض النظريات الميتافيزيقية ؟ ربما كان أفضل وصف لهذا الاتجاه هو « الصرامة الذهنية » ، غير أنها صرامة ذهنية تختلف عن ذلك النوع الذي رأيناه أساسياً في المذهب الطبيعي . فبينما نوع الصرامة الذهنية الذي يتميز به المذهب الطبيعي ينطوي على نظرة كاملة الى العالم أو موقف كامل من الكون وما ينتظر الإنسان فيه ، فإن صرامة التجريبي المنطقي أضيق نطاقاً . فهي في أساسها معرفية لا ميتافيزيقية . وهذا يؤدي الى جعل التجريبية المنطقية أقرب الى نزعة الشك منها الى المذهب الطبيعي ، ما دام الشكاك ، كما رأينا في فصول سابقة ، يضع نظرية للمعرفة ، لا نظرة شاملة الى العالم .

ويظهر الاتجاه العقلي العام للتجريبية المنطقية أوضح ما يكون في نظريتها في المعنى . هذه النظرية ، التي تعرف في المصطلح الفني باسم « نظرية القابلية للتحقيق في المعنى » ترى أن تحديد المعنى وتوصيله الى الآخرين أساسى تماماً ، ليس فقط في الحديث الفلسفي ، بل في كل حديث أيا كان . وليس في الحديث أو التخاطب فقط ، بل وفي اكتساب المعرفة . ويؤكد التجريبي أنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة ، بخلاف التجربة الحسية المباشرة ، إلا بعد أن نتأكد من معنى كل الجمل التي تصاغ في صورة جمل واقعية - أي جمل إخبارية . ومن المؤكد أنه لا يمكن أن يكون هناك اتصال في المعرفة حتى يحل المعنى ويوضح . ومن هنا كان التحليل اللغوي والمنطقي يحتل مكانة مركزية في التجريبية المنطقية . والواقع أن من الممكن أن يطلق على هذه الحركة ، بنفس الدقة ، اسم « التحليل المنطقي » أو « التجريبية التحليلية » - بل يكاد .

من الممكن القول ان أية طريقة للجمع بين الصفات السلات : « المنطقي » و « التحليلي » و « التجريبي » ، تصلح للدلالة على هدف هذه المدرسة ومنهجها .

لماذا كانت المشكلات الميتافيزيقية غير قابلة للحل ؟ يشعر التجريبيون المنطقيون ، شأنهم شأن كثير من المفكرين الآخرين داخل نطاق الفلسفة وخارجها ، بالاستياء والكدر لما يبدو من عدم قابلية المشكلات الفلسفية التقليدية للحل . ولقد اشتهر المجال الميتافيزيقي خاصة بأنه ميدان مشكلات دائمة وخلافات تدوم قرونا طويلة ، ولا تقل حدتها اليوم عما كانت عليه في أى وقت ومضى . ولقد كان هناك خلال التاريخ الطويل للفلسفة شكاكون يرتابون في امكان حل هذه المشكلات بأى معنى حقيقى أو نهائى ، ولكن من المعترف به عادة أن الفضل يرجع الى « ديفد هيوم » ، الذى ألف كتبه في أواسط القرن الثامن عشر ، فى ارساء نزعة الشك هذه على أساس عقلى دقيق بحق . وهكذا أصبح هيوم واحدا من المؤسسين الحقيقيين للتجريبية المنطقية الحالية ، التى يمكن أن تعد امتدادا وتهذيبا وتطبيقا لمنهج هيوم .

ولقد كان هيوم يشترط أن تحقق كل الأفكار أو المفاهيم العامة عن طريق ارجاعها الى « الانطباعات » (أى الادراكات) التى تأتى منها . فاذا لم يمكن اكتشاف « انطباع » - أى اذا لم تتوافر تجارب ادراكية لدعم المفهوم أو تفنيده - فانه لا يقبل ذلك التصور أبدا . والنصيحة التى يفضل توجيهها بشأن أية فكرة مجردة تفتقر الى أساس ادراكى هى « ألقي بها الى النار ! » ، وبالفعل نجده فى خلال حياته التحليلية قد ألقى بعدد كبير من المفاهيم الفلسفية واللاهوتية الشائعة عندئذ فى كهيب الشك . فلنبحث الآن كيف أخذت التجريبية المنطقية معيار المعنى كما وضعه هيوم ، وتوسعت فيه كثيرا ، ولاسيما فى اتجاه التحليل اللغوى .

مشكلة المعنى

معنى « المعنى » : المشكلة الرئيسية فى التجريبية المنطقية هى : ما الذى يجعل العبارة المعرفية (أى الجملة الاخبارية) ذات معنى ؟ وكيف نحدد معناها ، أو كيف نتحقق من ادعائها كونها واقعية ؟ ان أية جملة اخبارية تبدو تعبيرا عن واقع (وتدعى عادة أنها كذلك) ، غير أن نظرة واحدة الى عدة جمل من هذا النوع تدل على أن هناك درجات أو أنواعا من الواقعية :

- (١) الكتاب على المنضدة .
- (٢) أنا أشعر بألم ممض .
- (٣) العالم من خلق عقل علوى .
- (٤) مجموع زوايا المثلث يساوى ١٨٠ درجة .

- (٥) حبي أشبه بوردة حمراء، حمراء*
 (٦) اليورانيوم أثقل العناصر (*)
 (٧) لا بد لنا من حب جيراننا*
 (٨) الانتهازي خائن لبلاده*

ترى التجريبية المنطقية أن كل العبارات المعرفية التي تكون وظيفتها الإخبار بمعلومات معينة ، تنتمي الى فئتين . فالقضايا يمكن تصنيفها حسب كون معناها (أ) صوريا ومنطقيا بحتا ، أو (ب) واقعيا - أى تجريبيا بالمعنى الدقيق . ولا بد لنا من أن نفهم هذا التصنيف فهما كاملا ، اذا شئنا أن نستوعب آراء التجريبية المنطقية ، إذ أن الحركة بأسرها تبدو من غير هذا التصنيف ثرثرة طويلة لا تفهم .

أ - المعنى الصوري : العبارة ذات المعنى الصوري هي تلك التي يتحدد صوابها أو خطؤها على أساس صورتها فحسب - أى على أساس (١) علاقتها بتركيب منطقي أو نظمي لغوي من نوع ما ، أو (٢) العلاقات الداخلية للمنطق في داخل الجملة ذاتها . ونظرا الى أن هذا النوع الثاني من المعنى الصوري قد يكون هو الأسهل فهما ، فسوف نبدأ بالكلام عنه . فهذا النوع من الجمل ، الذي يعرف باسم « تحصيل الحاصل tautology » ، يكون للجملة فيه محمول لا يعدو أن يكون تكرارا لما جاء في الموضوع . ومثل هذا التكرار يكون مقبولا عند وضع التعريفات . فمعظم التعريفات القاموسية من هذا النوع ، كالجملة رقم (٦) التي أوردناها من قبل : « اليورانيوم أثقل العناصر » . هنا يكون من الواضح أن المحمول لا يقول أكثر مما هو متضمن في الموضوع ، على الرغم من أن العبارة قد تكون مع ذلك عظيمة الفائدة لأي شخص يحتاج الى أن يعرف معنى « اليورانيوم » . وليس من الصعب على الشخص المثقف أن يكتشف العبارات التي تنطوي على تحصيل الحاصل (مثل « مسموع للأذن » أو « المآثم الجنائزية ») ولكن من الممكن أن تندس قضية كاملة تنطوي على تحصيل حاصل دون أن تكتشف . وفي هذه الحالة قد نظن أن المتحدث أو الكاتب يقول شيئا له معناه ، على حين أن التحليل المنطقي يوضح أنه لا يفعل شيئا سوى أن يصرح بما كان ضمينا في لفظ الموضوع .

أما الفئة الأولى (١) من العبارات الصورية فهي تلك التي لا تستمد حقيقتها أو معناها الا من اتساق الجملة الخاصة مع نسق منطقي من نوع ما . ونستطيع أن نجد المثل الكلاسيكي لهذه الفئة في أى نسق رياضي ، يضح مصادرات أو بديهيات محددة ثم يستخلص بقية البناء الرياضي المنطقي منها .

(*) يقدم المؤلف هنا مثالا آخر ، رأينا تغييره بهذا المثال حتى يمكنه أداء الغرض المطلوب منه في اللغة العربية ، وهو التعبير عن جملة تتضمن تعريفا لغويا .
 (المترجم)

وعندئذ تصبح « الحقيقة » و « الصواب » مسألة اتساق داخلي في النسق الواحد فحسب . وقد تحدثنا بإيجاز عن الحقيقة الصورية في الفصل السابع في معرض الكلام عن نظرية من نظريات الحقيقة ، هي نظرية الترابط . وينبغي أن نذكر أننا أشرنا عندئذ الى أن من الممكن تشييد بناءات عقلية متسقة في داخلها تماما ، على مصادرات لا تركز على أساس من التجربة . وتلك امكانية لها أهميتها القصوى بالنسبة الى التجريبية المنطقية ، كما سنرى بعد قليل .

(ب) المعنى الواقعي : يرى التجريبي المنطقي أن المعنى الواقعي هو ذاته المعنى التجريبي : فالعبارات التي يمكن تحقيقها بالملاحظة هي وحدها التي يمكن أن تعد واقعية ، كما أنه لا توجد « وقائع » لا تتحدد تجريبيا . هذه الفكرة الرئيسية في التجريبية المنطقية هي أساس نظريتها المشهورة في المعنى من حيث هو القابلية للتحقق . فالتجريبى يشترط في أية عبارة معرفية ، لكي يكون لها معنى (أى لا تكون لغوا - ومن الواجب أن نلاحظ أن لفظ « اللغو nonsense » يعنى في الأصل « ما ليس له معنى ») أن تكون اما معبرة عن حقيقة صورية على النحو الذى حددناه من قبل .، واما أن تقول شيئا يمكن للملاحظة تأكيده أو تفنيده .

وعند هذه النقطة نجد مسألة غامضة غموضا حقيقيا ، أدت الى إثارة قدر كبير من الجدل والتحليل بين صفوف التجريبيين المنطقيين ، وقدر كبير من سوء الفهم من جانب نقادهم . فعندما يقول التجريبي أن العبارات الواقعية الوحيدة هي تلك التي يمكن تحقيقها بالملاحظة ، فإنه قد يعنى بذلك واحدا أو أكثر من ثلاثة أمور مختلفة : (١) فقد يعنى أن العبارات الواقعية الوحيدة هي تلك التي أيدتها الملاحظة من قبل ، (٢) أو قد يدرج ضمنها تلك التي لم تتحقق بعد ، ولكن من الممكن تحقيقها اذا شئنا كلما كان التأكيد ضروريا لأى غرض ، (٣) أو تلك التي تقبل التحقيق من حيث المبدأ ، على أساس أننا نعرف ما يلزم لتحقيقها . هذه الفئة الثالثة تشمل عبارات نفتقر في الوقت الحالى الى وسيلة تحقيقها ، ولكننا نستطيع أن نتصور امكان تحقيقها في المستقبل ، كالعبارات المتعلقة بالسماوات الجغرافية للوجه الآخر للقمر ، أو بالحياة في الكواكب الأخرى .

ولقد حاول بعض التجريبيين المنطقيين الأوائل ، خلال فترة شباب هذه الحركة ، حين كانت أقل تعمقا وأقرب الى الطابع الوضعي ، أن يقصروا فئة العبارات « الواقعية » على تلك التي تحققت بالفعل (رقم ١ فى التقسيم السابق) . ومع ذلك فقد كان هناك ، حتى فى هذه المرحلة المبكرة ، أفراد أكثر اعتدالا فى هذه المدرسة ، دعوا الى التوسع فى معنى القضايا « الواقعية » بحيث تشمل تلك القضايا التي تتوافر اجراءات تحقيقها ، بفض النظر عن كون هذه الاجراءات قد استخدمت فعلا أم لا . وبازدياد نضج الحركة وتعمقها فى

التحليل ، أصبح من الواضح أن هذا القيد ذاته أكثر صرامة مما ينبغي . وقد بدا أمرا مبالغاً فيه بوجه خاص لأنه شاع تفسيره على أنه محاولة مغرورة ، لا مبرر لها ، للتشريع للعلم عن طريق وضع تمييز قاطع بين النظريات العلمية المحققة تحقيقاً تاماً ، وتلك التي لا تؤكد إلا جزئياً - مما يؤدي ، على ما يبدو ، إلى حرمان العالم من المرونة والحرية التي تلزمه لكي يستخلص نتائج مؤقتة لا غنى عنها في تقدمه العلمي .

أما في الحالة الراهنة الناضجة للمذهب الوضعي التجريبي ، فإن هذا المذهب يضيف الشرط رقم «٣» بوصفه وسيلة صحيحة لتحديد ما هو «واقعي» . وحتى لو كانت الصعوبات العملية التي تحول دون تحقيق عبارة ما ، تبدو صعوبات سيظل من المستحيل دائماً التغلب عليها ، فمن الممكن أن يظل لها الحق في أن تعد عبارة ذات معنى ، وذلك إذا عرفنا على الأقل أساس تحقيقها . فإذا وجد موقف تجريبي يمكن تصوره ، حتى لو ظل من المستحيل كشفه بوصفه موقفاً فعلياً ، فعندئذ لا تكون العبارة لغوا . أما إذا كانت ذات طابع من شأنه ألا تكون لأية ملاحظة ممكنة علاقة بصدقها أو بطلانها ، فعندئذ تكون لغوا - مهما يكن من وقعها في نفوسنا بوصفها عبارة بلاغية أو ميتافيزيقية أو لاهوتية .

وينبغي أن نؤكد أن التجريبي يقيد الشرط رقم ٣ ببعض الضوابط الصريحة جداً ، خشية أن يتسرب ثنائية من خلال نافذة الميتافيزيقا كثير مما ألقى به خارج باب نظرية المعرفة . ذلك لأن اشتراط أن تكون العبارة ذات المعنى « قابلة . للاثبات من حيث المبدأ » أو « قابلة للتحقيق نظرياً » أو « مما يمكن تصوره » ، يبدو أنه يتضمن تقريباً كل جملة اخبارية ليست لغوا واضحاً حسب قواعد النظم والتركيب اللغوي (كما هي الحال في قضية « الصلب مجموع الأحمر » .) ولكن لو لم تكن التجريبية المنطقية قد فرضت ضوابط صارمة ، لفقدت بسرعة شهرتها بالصرامة العقلية في ميدان نظرية المعرفة . والواقع أن الضمانات التي وضعتها التجريبية المنطقية من أجل التحكم في موضوع القابلية النظرية للتحقيق ، من شأنها أن تجعل هذا المذهب يبدو في أواسط القرن العشرين محتفظاً بنفس النزعة الشكاكة الهدامة للدعاءات الميتافيزيقية واللاهوتية ، التي كان يتسم بها في عهده الأول ، وإن يكن بالطبع قد أصبح أقل سداجة .

أنواع القابلية للتحقيق

القيود المفروضة على القابلية للتحقيق : ليس من الصعب فهم الضمانات التي تحمي المعيار التجريبي للقابلية للتحقيق ، سواء أكنّا نراها ضمانات مشروعة أم لا نراها كذلك . فعندما نقول أولاً أن الجملة ينبغي أن تكون «قابلة

للتحقيق من حيث المبدأ ، فإن ما نعنيه حقيقة (إذا كنا تجريبيين منطقيين) هو أن من الواجب أن نعرف الظروف التي يمكن تحقيقها فيها . فلا بد أن تتوفر لدينا وسيلة للرد أو التحويل ، تتيح لنا ترجمة الألفاظ الى أفعال ، والمفاهيم الى مواقف عينية ، وبذلك تسمح لنا بأن نحدد بدقة أساس البرهنة على أية عبارة أو تفتيدها . فإذا لم تكن العبارة تفي بالشرطين ١ أو ٢ (أى إذا لم تكن قد حققت بالفعل أو يمكن تحقيقها كلما دعت الحاجة) ، فعندئذ لا بد ، لكى يكون لها معنى ، من أن يكون من الممكن تصور عملية اختيار معينة، حتى لو لم يكن فى وسعنا الآن ايجاد الموقف الاختبارى الفعلى . وبالاختصار، فمن الواجب أن يكون للعبارة طابع من شأنه أن يكون من الممكن كشف فوارق يمكن التحقق منها ، بين حالة كونها صحيحة وحالة كونها باطلة .

وهنا يستعين التجريبي المنطقى بمبدأ صاغه فى عام ١٨٧٨ المنطقى الرياضى الأمريكى ش . س . بيرس C.S. Peirce . فقد كان بحث بيرس العظيم الأهمية بعنوان « كيف نجعل أفكارنا واضحة » ، هو نقطة بداية البرجماتية ، ومن الدعامات التى ارتكزت عليها التجريبية المنطقية ومذهب آخر من أبناء عمومته فى مجال نظرية المعرفة ، هو المذهب الاجرائى operationalism . وقد أكد بيرس أن من الضروري لكى يكون للعبارة معنى من أن تنطوى على فارق : أى ان من الضروري أن تؤكد شيئا يحدث فارقا . فإذا كان من شأن العبارة أن ينطوى تأكيدها أو انكارها على فارق ضمنى يمكن اثباته بالملاحظة، فعندئذ ، وعندئذ فقط ، تكون عبارة لها معنى . أما إذا لم يترتب على العبارة فارق يمكن ملاحظته ، سواء أكانت صحيحة أم باطلة ، فإن هذه العبارة مهما تكن طبيعتها الأخرى (شعرا أو وحيا أو دعاء ، الخ) ، لا يكون لها معنى واقعى ، وبالتالي تكون لغوا من وجهة النظر المعرفية .

ويقدم أ . ج . رامسبرجر مثالا رائعا لمعيار « الفارق يجب أن يحدث فارقا » ، مطبقا على نوع من العبارات الميتافيزيقية ، فيقول :

إذا قال لنا فيلسوف مثل هيجل ان « الفكرة الأزلية ، فى الازدهار التام لماهيتها ، تدفع نفسها أزليا الى العمل ، وتولد ذاتها وتستمتع بها بوصفها ذهنا مطلقا » ، فانه يبدو ظاهريا وكأنه يؤكد حقيقة واقعة . فلا بد له إذن أن يكون قادرا على أن يقول ما معنى هذا ، عن طريق ترجمته الى عبارات تشير الى حالة يمكن ملاحظتها ، وتكون دليلا على صحتها . وقد يدعى من يدافع عن هيجل أن من الممكن تفسير هذه العبارة على نحو يفى بهذا الشرط ، ولكن الأرجح أنه سيدافع عن موقفه بالقول ان هناك موجودات ميتافيزيقية لاتعرف بأية وسيلة تجريبية . والرد الوحيد على ذلك هو أن نسأله :

ما الذى يعنيه بالقول ان قضايا الميتافيزيقية صادقة وليست كاذبة ؟ (٢) .

ان اول سؤال يتبادر الى ذهن التجريبي المنطقي فيما يتعلق بأية عبارة ، قبل أن يبحث فيما اذا كانت صحيحة أم باطلة ، هو « ما الذى تعنيه ؟ » فحسب . وهو يطلب على هذا السؤال ردا يبين كيف يمكن تحديد صحة العبارة أو بطلانها . والواقع أن التجريبية المنطقية فريدة بين المدارس الفلسفية من حيث ان أفرادها لا يقضون حياتهم فى محاولة أن يبينوا لأفراد المدارس الأخرى المناقشة لمدرستهم أنهم على خطأ ، وإنما هم يكتفون فى معظم الأحيان بأن يبينوا لمنافسيهم أن عباراتهم لا معنى لها ، وأنها غير قابلة للاختبار بواسطة أية طريقة يمكن تصورهما من طرق الملاحظة أو التجريب . ولقد أدت هذه المطالبة الدائمة بأن تكون للقضايا الميتافيزيقية معان قابلة للتحقيق ، الى فقدان التجريبيين المنطقيين شعبيتهم بين أقرانهم من الفلاسفة . ذلك لأنه اذا قال لك خصمك فى الفلسفة ان عباراتك باطلة لكان فى ذلك ما يثير أعصابك ، أما اذا قال لك انها عبارات لا معنى لها ، وانها فى حقيقتها لغو ، لكان ذلك أسوأ من مجرد إثارة الأعصاب !

الدليل المباشر وغير المباشر : عند هذه النقطة يجوز أن يكون الطالب المفكر قد أثار سؤالا له دلالة : فهل تفى المعرفة العلمية كلها بهذا الشرط الصارم ، أعنى الشرط القائل بأن من الضروري أن تكون كل عبارات ذات معنى ، وهو الشرط الذى يحاول التجريبي أن يضعه ؟ أم أن هذا مثل أعلى فى المعرفة يستحيل تحقيقه ، وهو مثل أعلى صعب المنال حتى بالنسبة الى مطالب العلم الصارم ؟ وماذا نقول عن عمليات الاختبار البعيدة تماما عن الطابع المباشر ، والتي يلجأ اليها العلم لتحقيق فروضه التفسيرية ؟ فمثلا ، ما الذى تستطيع الملاحظة ، بالمعنى العادى لهذا اللفظ ، أن تنبئنا به فيما يتعلق بالتركيب الذرى ؟ ألم تصبح المعرفة العلمية أعقد ، وأساليب العلم فى البحث أدق ، من أن يقال انها مبنية على أسس تجريبية بالمعنى الدقيق ؟ وماذا نقول عن الاستخدام المتزايد للرياضيات فى العلم : ألا تصاغ معظم البراهين العلمية الآن فى صورة معادلات ، كثيرا ما تكون شديدة التعقيد ، تتضمن مئات الخطوات من الاستدلال المنطقى الرياضى ؟

ان المذهب التجريبي المنطقي يدرك تماما أن قدرا كبيرا من البحث العلمى ولا سيما فى العلوم الفيزيائية ، يتم على مكتب أو سبورة ، لا وسط صفوف الأجهزة التى نجدها فى المعمل . كذلك يدرك التجريبي أن النسبة المثوية

(٢) ١ . ج رامسبرجر : « فلسفات العلوم : A.G. Ramsperger ; Philosophies of Sciences. P. 108.

للأعمال الورقية فى التجربة العلمية (والمقصود بالأعمال الورقية فى هذه الحالة ، الحساب الرياضى فى أغلب الأحيان) تزداد ارتفاعا على ما يبدو كلما ازداد العلم تقدما وازدادت اجراءاته دقة . غير أن التجريبى يعلم أن كل بحث وتجريب علمى ، مهما يكن الدور الذى تلعبه العمليات الرياضية فيه ، ومهما يكن الطابع الملتوى غير المباشر لأساليبه التجريبية ، يشبى أن يبدأ وينتهى بالملاحظة . فالباحث ، الذى يبدأ بالوقائع الملاحظة ، قد يظل شهورا ، وربما أعواما ، يهيم فى بيدا من الصيغ وسلاسل الاستدلال الرياضى . ولكن مهما تطل رحلته العقلية غير القائمة على الملاحظات ودارت ، فلا بد أن يعود به المطاف آخر الأمر الى عالم الطبيعة من حيث هى قابلة للملاحظة ، في مقابل الطبيعة من حيث هى موضوع للاستدلال . وما لم تتم رحلة الاياب هذه التى يعود فيها الباحث الى قواعده الأصلية ، وهى الملاحظة (التى تتخذ فى كثير من الأحيان صورة تجربة فاصلة crucial) ، فلن يكون لدينا علم .

وتشير التجريبية المنطقية الى التضاد الصارخ ، فى هذا الصدد ، بين العلم من جهة وبين الميتافيزيقا واللاهوت من جهة أخرى . فالميتافيزيقى واللاهوتى على السواء يبدأان نشاطهما العقلى بالملاحظة . وهذه بطبيعة الحال ملاحظة أوسع تعميما من تلك التى يستخدمها العلم ، ما دام أساسى هذا السعى وراء الفروض الكونية التفسيرية الشاملة هو برادة الكون بأكمله ، وتجربة الانسان بأسرها فى الكون . غير أن هذين الباحثين العقلين الآخرين عن التفسير ، على خلاف العالم ، لا يستطيعان القيام برحلة اياب ناجحة بعودان فيها الى عالم المعطيات التجريبية . وبالاختصار ، فإن الميتافيزيقى أو اللاهوتى لا يستطيع تصميم تجارب يختبر بها فرضه التفسيرى المتعلق بطابع الواقع ، والمصدر الانسانى ، الطبيعة ، الخ . ومن الممكن أن يكون فرضه (الذى قد يكون تعدديا مناقضا لفرض أحد خصومه الذى قد يكون واحديا) . ومن هنا فلا يمكن أن يكون الاثنان صحيحين : فمن الواضح أن هاهنا فارقا من ذلك النوع الذى كان فى ذهن « بيرس » . ولكن كيف يؤدى - بل كيف يمكن أن يؤدى - هذا الفارق البادى الى احداث فارق حقيقى ، وما الذى سيتغير فى تجربتنا ان كان أحد الرايين صحيحا والآخر باطلا ؟ وما الذى سيحدث على نحو مخالف ، أو ما الذى سيتغير ؟ صحيح أن مشاعرنا قد تتغير اذا قبلنا هذه الراى أو ذاك ، ولكن ما الذى سيتأثر على أى نحو فى العالم الموضوعى المشترك الذى نتقاسمه جميعا ؟ هل ستسير الأمور على أى نحو مختلف اذا ثبت أن الكون تعددى ، عنها اذا تحققنا من أنه واحدى ؟ وهل يتغير الكون والتاريخ البشرى اذا استطعنا أن نثبت أخيرا على نحو يئى عن الشك مذهب الألوهية أو مذهب الاتحاد ؟ ومن الواضح أن نسينا من هذا لا يتغير ، وهو ما يتضح من أن هذه الآراء الميتافيزيقية اللاهوتية المتباينة قد ظهرت فى ظل نفس المجموعة من الظواهر التاريخية ونفس المجموعة من المعرفة البشرية التراكمية . فاذا كان من الممكن أن تكون لدينا مذاهب

عقلية متناقضة تفسر نفس الوقائع الملاحظة ، فمن الواضح عندئذ (تبعاً لاستدلال التجريبية المنطقية) أن هذه التفسيرات لا معنى لها . ذلك لأنها لما كانت لا تحدث فارقا ، فإن أى فارق ظاهري بينها إنما هو فارق لفظي أو وهمي بحث .

التجربة الفاصلة ودلالاتها : تصمم التجارب الفاصلة في العلم لفرض صريح هو إثبات فرض وتفنيده الفرض أو الفروض المنافسة له . ومن الممكن بلوغ هذا الموقف المحدد المعالم عن طريق خطوة استنباطية - في السلسلة الكاملة للاستدلال العلمي . في هذه الخطوة نحدد النتائج المتوقعة مقدماً ، بحيث تكون النتائج هي تلك التي لا تحدث إلا إذا كان الفرض موضوع البحث صحيحاً والفرض المضاد باطلاً . وهكذا فإن العالم يقول لنفسه (ضمناً على الأقل) ، وهو يضع تجاربه ، شيئاً يقرب من هذا : « إن معرفتنا التراكمية عن هذا الميدان تجعلنا موقنين بأن خصائص الظواهر موضوع البحث من شأنها ألا يحدث إلا شيء واحد عندما نتخذ خطواتنا الأخيرة ، إذا كان فرضنا صحيحاً . وقد استبعدنا نحن (أو العلماء السابقون علينا) كل الإمكانيات الباقية ، فلا بد أن تسفر خطواتنا التجريبية الأخيرة عن فارق معين في هذا الاتجاه أو ذاك ، وبالتالي تقدم إلينا إجابة قاطعة بنعم أو لا . »

ويشير التجريبي المنطقي إلى هذه المواقف التجريبية بوصفها أمثلة رائعة لتحقيق الشرط الذي وضعه بيرس ، والقائل أن الفارق لا بد أن يحدث فارقا ، وهو فضلاً عن ذلك يشير إلى هذه التجارب بوصفها أفضل أمثلة توضح ما الذي يجعل العبارة صحيحة أو باطلة، إذ أن الاختبار الفاصل لا يترك مجالاً للشك، ولا بد أن يؤدي إلى الاستغناء عن أحد الفرضين المتنافسين . غير أن من المستحيل، في الميتافيزيقا واللاهوت ، أن نكشف أي الآراء المتعددة صحيح وأيها باطل ، لأنه لا يوجد واحد منها يحدث أي فارق حقيقي : فكل منها يشعر مؤيديه بالرضا الانفعالي ، وطمأنينة النفس ، والثقة والاتزان العقلي ، غير أن هذا الفارق الذاتي لا يجعل الرأي صحيحاً أو ذا دلالة بأي معنى موضوعي أو شامل . ونظراً إلى هذا الافتقار إلى حدوث فارق في النتائج الفعلية القابلة للملاحظة ، فإن التجريبي المنطقي يتساءل عما نعنيه عندما نصف إحدى العبارات اللاهوتية الميتافيزيقية بالصحة والأخرى بالبطلان . ذلك لأنه لما كانت الاثنتان غير قابلتين للإثبات بنفس المقدار ، فإن أية قضية تستخلص منهما هي كذلك غير قابلة للتحقيق ، وبالتالي فهي آخر الأمر قضية لا معنى لها .

هذه إذن هي حصيلة تحليل التجريبي المنطقي لادعاءات الصحة في القضايا الميتافيزيقية . وهو إذ يبدأ بنظريته في القابلية للتحقيق من حيث هي معيار

للمعنى ، يضطر منطقيا الى رفض الميتافيزيقا واللاهوت معا بوصفهما ميدانين خاليين من المعنى . ذلك لانه اذا كانت العبارات المعرفية الوحيدة التى لها دلالة هى تلك التى تتصف اما بأنها صحيحة شكليا واما بأنها واقعية ، فان قضايا الميتافيزيقى واللاهوتى هى قضايا تفتقر الى الدلالة . ولنلخص وجهة النظر هذه باقتباس موجز من واحد من أشهر التجريبيين الانجليز :

وعلى ذلك ففى وسعنا أن نعرف الجملة الميتافيزيقية بأنها جملة تزعم أنها تعبر عن قضية بالمعنى الصحيح ، ولكنها لا تعبر فى الواقع عن تحصيل حاصل ولا عن فرض تجريبى . ولما كانت قضايا تحصيل الحاصل وقضايا الفروض التجريبية تؤلف فئة القضايا ذات المعنى بأسرها، فان لنا الحق فى أن ننتهى من ذلك الى أن جميع القضايا الميتافيزيقية لا معنى لها (٣) .

نتائج التجريبية المنطقية

هل يعنى رفض التجريبيين المنطقيين هذا للميتافيزيقا - وهو رفض أصبح مشهورا - أنهم يدعون الى التخلي عن كل نشاط فلسفى ، ووضع كل المذاهب الفلسفية الموجودة فى المتاحف بوصفها عجائب تاريخية ؟ وهل يعنى ذلك أنهم يدعون الى اغلاق المدارس الفلسفية مثلما أمر الامبراطور جستينيان باغلاق المدارس الفلسفية اليونانية القديمة فى عام ٥٢٩ الميلادى ، والى تحويل الفلاسفة الى القيام بمهام أقرب الى الطابع العملى ، وبالتالي يفترض أنها أكثر فائدة ؟ وماذا يكون مستقبل الفلسفة لو قيس لها دكتاتور تجريبى منطقى ؟

مستقبل الفلسفة : يفرق التجريبى المنطقى ، فى البرنامج الذى يرسمه لمستقبل الفلسفة ، بين ما يعده وظائف صحية ووظائف غير صحية لها . فهو يعتقد بالطبع أن من الواجب استمرار الأولى ، ولكنه يحذف كل ما عداها بكل صرامة . وهذه الوظائف التى يعدها غير صحيحة هى الوظائف الاستنباطية والتركيبية الجامعة . فالوظائف الاستنباطية تمثل محاولة لاستنباط مذهب عن « الواقع » من « مبادئ أولى » أو « مصادرات أولية » على نحو ما قام به الميتافيزيقيون العقليون (كديكارت وهيكل مثلا) . والوظائف الاستقرائية تنطوى على محاولة تكوين نظرة شاملة الى العالم عن طريق التأليف بين عناصر التجربة البشرية على طريقة لعبة القطع الخشبية التى تحدثنا عنها مرارا فى

(٣) أ . ج . آير : اللغة ، والحقيقة ، والمنطق .

A.J. Ayer : Language, Truth & Logic.

الفصول السابقة . وبطبيعة الحال فإن التجريبي يتعاطف مع هذه المحاولات الاستقرائية (لأنها على الأقل تبدأ بمعطيات تجريبية) أكثر مما يتعاطف مع المحاولات العقلية الاستنباطية عند مفكرين مثل هيغل . ولكن لما كانت هذه النظرة الاستقرائية الى العالم ذاتها تقتضى منا بالضرورة أن نتجاوز حدود التجربة ونصوغ تعميمات لا يمكن اختبارها بالملاحظة ، فإن القضايا الميتافيزيقية التى نصل اليها بالاستقراء ليست آخر الأمر بأقل افتقارا الى المعنى القابل للتحقيق من قضايا العقلين . وبالاختصار ، فإن التجريبية المنطقية تود تطهير الفلسفة من كل نشاط ميتافيزيقى ايا كان ، سواء أكان استنباطيا أم استقرائيا .

ومعنى ذلك أن الفلسفة ، كما يعرفها ويدافع عنها التجريبي المنطقى ، لها طابع منطقى لا تخرج عنه . فهى ليست نظرية أو مذهباً ، وإنما هى نشاط - أعنى توضيحاً للفكر . هذا الايضاح يتم عن طريق التحليل المنطقى للقضايا وتحليل معانيها وتراكيبها ، وصياغة قواعد لتحويل (أى لترجمة) العبارات ذات المعنى الى عبارات أخرى ذات معنى . ولما كان هذا يقتضى من الوجهة النظرية ايجاد لغة مثلى ، فإن التجريبيين المنطقيين قد بذلوا جهوداً كبيرة فى وضع المذاهب المنطقية الحديثة التى تستهدف هذا المثل الأعلى .

ولكن ما الذى نعنيه عندما نتحدث عن « تحليل القضايا من حيث تركيبها اللغوى ، أو « صياغة قواعد للتحويل » ؟ ان أفضل طريقة لتفسير هذه التعبيرات هى أن نفحص رأى التجريبي بشأن العلاقة الصحيحة التى ينبغى أن تقوم بين الفلسفة والعلم ، فلننتقل اذن الى هذا الموضوع . ان الفلسفة ، فى رأى التجريبية المنطقية ، ينبغى أن تكون هى نظرية العلم أو منطق العلم - أى انها هى التحليل المنطقى لمفاهيم العلم وقضاياها وبراهينه ونظرياته . فالمهمة الأساسية للعالم هى صياغة الفروض وتحقيقها ، أما المهمة التكميلية ، والتى لا تقل عن ذلك فائدة للفلسفة ، فهى كشف العلاقات المنطقية بين بعض هذه الفروض وبعضها الآخر ، وتعريف الرموز المستخدمة فيها . وهذا يعيد الى ذاكرتنا المناقشة التى أوردناها فى الفصل الثانى ، حين وصفنا الدور الأكبر الذى تسهم به الفلسفة فى العلم بأنه تحليل لمفاهيمه ومصطلحاته .

ومن شأن طبيعة هذا النشاط التكميل الذى تقوم به الفلسفة ، أنها تجعل من المستحيل على الفيلسوف (فى الحدود المصرح له بها فى التجريبية المنطقية) ، أن ينافس العالم ، ناهيك بأن يناقضه . ذلك لأن العلم يختص ببحث سلوك الأشياء ، وعباراته المتعلقة بهذا السلوك هى عبارات تجريبية تشير بطريق مباشر أو غير مباشر الى ملاحظات فى العالم الفيزيائى . أما عبارات الفلسفة فليست تجريبية ، وإنما هى لغوية ومنطقية . ويلخص أ . ج . آير الفارق بينهما على هذا النحو :

وبعبارة أخرى ، فقضايا الفلسفة ليست واقعية ، وإنما هي ذات طابع لغوي - أى أنها لا تصف سلوك الموضوعات الفيزيائية ، أو حتى الذهنية ، وإنما هي تعبر عن تعريفات أو عن النتائج الشكلية للتعريفات . ذلك لأننا سنرى فيما بعد أن الصفة المميزة للبحث المنطقى البحث هي أنه يختص بالنتائج الشكلية لتعريفاتنا ، لا « بمسائل الواقع التجريبى » (٤) .

هل تلزم المادية عن التجريبية المنطقية ؟ هناك نتيجة رئيسية ثانية . للتجريبية المنطقية ينبغى بحثها ، على الرغم من أن أفراد المدرسة ونقادهم ليسوا متفقين بشأنها . هذه النتيجة ، باختصار ، هي : إذا كان التجريبى يشترط أن تكون كل القضايا ذات المعنى قابلة للتحقيق عن طريق الملاحظة ، أليس معنى ذلك أنه ، على الرغم من كل تبرئه من المذاهب الميتافيزيقية ، يقول ضمنا بنظرية ميتافيزيقية ، هي المادية ؟ لا يمكن أن يكون هناك شك فى أن شرط التحقيق التجريبى الذى يدعو اليه ، يعنى التأكيد المستمد من الحواس ، وإن كان نادرا ما يقول ذلك . ولما كانت حواسنا لا تستجيب إلا للظواهر الفيزيائية ، فهلا يعنى ذلك بالضرورة أن معيار الواقعية (أو « الدلالة » أو « المعنى ») فى المذهب التجريبى ، هو معيار ذو طابع مادي ؟ وبالاختصار ، ألا تفترض التجريبية المنطقية ضمنا نظرة الى العالم تتميز بأنها ، مهما كانت دقتها وقدرتها على التحليل وتعمقها الاستمولوجى ، هي فى أساسها نفس المذهب المادى الذى كان يجد قبولا واسعا بين العلماء والفلاسفة المجددين خلال القرن التاسع عشر ؟ .

وعلى الرغم من أنه يكاد يكون من المستحيل أن نضبط التجريبى وهو فى غفلة الى حد يكفى لكى يعترف بأن نظريته فى المعنى بوصفها القابلية للتحقيق . تنطوى على نتائج ميتافيزيقية ، فإن بعض الأفراد البارزين فى هذه المدرسة ، كانوا على استعداد للأخذ بوجهة نظر يسمونها بالفيزيائية physicalism . ومع ذلك فإنهم يفضلون كثيرا أن يعرضوا هذه النظرية على أنها نظرية فى اللغة والاتصال ، مما يجعلها تبدو معرفية أكثر منها ميتافيزيقية . ولكن من سوء الحظ أن مفهوم الفيزيائية يرتبط ارتباطا وثيقا بالهدف الأكبر للتجريبية المنطقية ، وهو وحدة العلم ، ومن هنا كان لزاما علينا أن نزيد العرض الذى نقدمه تعقيدا ببحث المسألتين معا فى آن واحد .

المذهب الفيزيائى ووحدة العلم : أعلن التجريبيون المنطقيون منذ وقت مبكر أن هدفهم الرئيسى هو ضمان أساس عقلى راسخ للعلم . فضلا عن ذلك ،

(٤) المرجع السابق .

فقد توقعوا أن يؤدي هذا الأساس المتين (الذى يتحقق بالتحليل المنطقى لكل القضايا والمفاهيم ، سواء تلك المستخدمة فى العلوم وفى اللغة اليومية) الى ايجاد اطار لعلم موحد . ويعنى التجريبيى بالعلم الموحد ، نسقا شاملا من المفاهيم والألفاظ المشتركة بين كل العلوم المختلفة ، دون أن ينفرد بها علم واحد أو اثنان فقط . مثل هذه اللغة تكون فى واقع الأمر لغة عالمية للعلم ، تتيح لنا الجمع بين عبارات تنتمى الى ميادين متباينة فى قضايا ذات معنى . ويقدم اليينا « أوتو نويرات Otto Neurath » ، وهو أحد مؤسسى التجريبية المعاصرة ، مثالا للحاجة التى يراها شديدة الى وجود نسق كهذا ، وهو النسق الذى يتيح لنا التنقل بحرية فى جميع أرجاء عالم المعرفة العلمية :

« ان اللغة العالمية للعلم تصبح مطلبا واضحا بذاته اذا ما تساءلنا : كيف يمكن استخلاص تنبؤات فردية معينة ، مثل حريق الغابة سيخمد سريعا » . فلكى نفعل ذلك نحتاج الى جمل تنتمى الى مجال علم الأرصاد الجوية وعلم النبات ، فضلا عن جمل تتضمن ألفاظ « الانسان » و « السلوك البشرى » . فمن الواجب أن نتحدث عن طريقة رد فعل الناس ازاء النار ، وأى التظم الاجتماعية التى ستستخدم فى هذه الحالة . وهكذا فأننا نحتاج الى جمل من مجال علم النفس وعلم الاجتماع . ولا بد أن يكون من الممكن الجمع بين هذه الجمل وغيرها فى استنباط تكون نهايته هى الجملة : « واذن ، فحريق الغابة سوف يخمد سريعا » (٥) .

وهذا يعنى أن التجريبية المنطقية تحاول صياغة طريقة للاتصال تؤدى بالفعل الى تحويل ما نسميه الآن « علوما » فحسب الى « علم » واحد . صحيح أنه يشيع بيننا الآن استخدام لفظ « العلم » وكان لدينا بالفعل نسق موحد للفكر والمعرفة . ومع ذلك فان كل عالم (أى كل مشغل فى ميدان علمى محدد) يعلم جيدا أنه لا يوجد حتى الآن بناء متكامل كهذا . ويرى التجريبيى المعاصر أنه لا يمكن وجود علم شامل ما لم يتم ايجاد وسيلة فعالة للاتصال المتبادل بين الميادين الخاصة للعلم . فلا بد من أن تكون هناك لغة مشتركة - أى منطق مشترك ومجموعة من الرموز المشتركة - تتيح لنا أن نربط ، كلما دعت الحاجة ، بين مختلف أنواع القوانين بعضها ببعض بوصفها عناصر فى نسق واحد .

(٥) اقتبس هذا المثل : جورج جوجنسن Joergen Joergensen
فى « الموسوعة الدولية للعلم الموحد
International Encyclopedia of Unified Science

المجلد الثانى ، العدد ٩ صفحات ٧٦ - ٧٧ .

ولكن ماذا يكون طابع مثل هذه اللغة الشاملة الخاصة بالعلم الموحد ؟ ان المنطقى التجريبى يعتقد أنها لا يمكن أن تكون رياضية خالصة ، بغض النظر عن مدى قيمة الرياضيات بوصفها أداة علمية . وانما هو يعتقد بدلا من ذلك أنها ينبغي أن تكون تطويرا وتهذيبا للغتنا التى نستخدمها بالفعل فى المواقف اليومية . تلك هى « لغة الأشياء » التى نستخدمها فى الفيزياء والهندسة والحياة اليومية كلما تحدثنا عن أمور مادية . فاذا بدأنا بهذه اللغة الجاهزة - التى يفتقر استخدامها مع ذلك الى الدقة - كانت مهمتنا بعد ذلك هى أن نضع قواعد تكوين هذه اللغة وتحويلها حتى يصبح من الممكن التعبير عن جميع القضايا والمفاهيم فيها . والغاية هنا ، كما هى فى جميع حالات توحيد العلم ، هى انقاص عدد النسق الاستنباطية الى الحد الأدنى - والمثل الأعلى لذلك هو انقاصها الى نسق واحد . ولنستمع الى ما يقوله فى هذا الموضوع « رودلف كارناب Rudolph Carnap » ، الذى ربما كان أشهر ممثلى هذه الحركة :

فى مناقشاتنا ... وصلنا الى رأى القائل ان هذه اللغة الفيزيائية هى اللغة الأساسية فى كل علم ، وأنها اللغة العالمية التى تشتمل فى داخلها على مضمونات كل اللغات العلمية الأخرى . وبعبارة أخرى ، فكل جملة فى أى فرع من فروع اللغة العلمية لها نظير فى جملة معينة فى اللغة الفيزيائية ، ومن ثم فان من الممكن ترجمتها الى اللغة الفيزيائية دون تغيير مضمونها (٦) .

وترى التجريبية المنطقية أن لهذه اللغة الشبيهة ثلاث خصائص ، كل منها لازمة لكى تكون للعلم الموحد وسيلة اتصال فعالة . ولا بد لنا من الاقتصار على عرض موجز لهذه الخصائص ، ولكننا حتى لو اقتصرنا على تعريفها وحدها ، لظهر هدف التجريبى واضحا . كذلك سيتيح لنا هذا أن نفهم لماذا كانت اللغة الفيزيائية هى وحدها التى تفى بهذه الشروط .

ان لغة العلم الموحد كما تصوغها التجريبية المنطقية تنصف بأنها (أ) مشتركة بين الحواس intersensual (ب) ومشتركة بين الذوات intersubjective (ح) وعالمية universal . والمقصود بكلمة « مشتركة بين الحواس » هو أن من الممكن اختبار عبارات هذه اللغة عن طريق أكثر من حاسة واحدة من حواسنا . ولهذه الصفة أهميتها ، لأننا نجد من الضرورى فى العلم أن نحدث تآزرا بين كيفيات تنتمى الى مجالات حسية مختلفة . ولعل الأغلب هو أن نحتاج الى تحقيق التآزر بين معطيات بصرية ولمسية ، على الرغم من أن

(٦) رودلف كارناب ، الفلسفة وقواعد التركيب المنطقى

R. Carnap : Philosophy & Logical Syntax.

الجمع بين المعطيات البصرية والسمعية لا يكاد يقل أهمية عن ذلك في اكتساب المعرفة . ومن هنا فلا بد أن تكون اللغة العلمية المثالية قادرة على التعبير عن هذا التآزر بترجمة إحدى الكيفيات الحسية إلى الأخرى بنفس الطريقة التي تحول بها « مرسمة التذبذبات oscilloscope » الموجات الصوتية إلى صورة على شاشة . فعندما نستخدم مرسمة التذبذبات ، نحاول (من خلال لغة مشتركة بين الحواس) أن نحقق تآزرا بين عبارة « صوت من طبقة وجرس وارتفاع كذا » وبين عبارة في اللغة الفيزيائية ، هي « تذبذب مادي له تردد أساسي مقداره كذا وترددات توافقية مقدارها كذا واتساعات مقدارها كذا » (٧) وبعد ذلك نحقق هذا التآزر اللغوي تجريبيا بتحويل الصوت إلى صورة عن طريق مرسمة التذبذبات .

والمقصود بلفظ « مشترك بين الذوات » ، في لغة التجريبية المنطقية ، هو الموضوعية - أي أن في استطاعة عدة ذوات (أو أشخاص) أن يختبروا العبارة المراد بحثها . وهذا الشرط يبلغ من الأهمية في العلم جدا لا يكاد يحتاج معه إلى تعليق . بل إن من المتفق عليه عادة أن الموضوعية هي لب المعرفة العلمية . فما لم تكن المعطيات والنتائج المستخلصة من هذه المعطيات قابلة للمشاركة ، وما لم يكن من الممكن تكرار التجربة بواسطة كل المختصين في الميدان بحيث تأتي بنفس النتائج ، لما كان لدينا علم . ومن هنا فإن من الواضح أن أية لغة لا تتيح اتصالا كاملا مشتركا بين الذوات لا يمكن أن تكون لغة علمية لها قيمتها .

أما صفة « العالمية » فالمقصود منها أن يكون من الممكن أن تترجم إليها كل عبارة واقعية (أي كل عبارة قابلة للتحقيق تجريبيا) . ويشمل ذلك القضايا العلمية والعبارات الواقعية المنتمية إلى التجربة اليومية ، فضلا عن أي تجمع من الاثنين معا . وهنا أيضا ترى التجريبية المنطقية أن اللغة الشينية في العالم الفيزيائي هي وحدها التي يمكن أن تعد عالمية بحق .

السلوكية المنطقية : من الواضح أنه لا بد من قدر كبير من البراعة من أجل ترجمة جميع مفاهيم علم النفس والعلوم الاجتماعية إلى هذه اللغة الفيزيائية . وبالنسبة إلى شتى أنواع الظواهر الذهنية ، نجد أن من حسن حظ التجريبين أن علم النفس السلوكي قد مهد له هذا الطريق من قبل . والسلوكية مدرسة في علم النفس تحاول تخطي الوعي وغيره من الظواهر الذهنية الخالصة عن طريق دراسة سلوك الأشخاص بدلا من تفكيرهم أو شعورهم أو أحلامهم أو تذكرهم . وبعبارة أدق ، فإن السلوكية ترى أن الوسيلة الوحيدة التي يصبح

(٧) انظر : جورجسن ، المرجع المشار إليه من قبل .

بها علم النفس علميا هي أن يقتصر موضوعه على ما يمكن ملاحظته بطريقة مشتركة بين الذوات . وهذا يعنى السلوك أو الفعل الظاهر ، وضمنه الكلام وغيره من أوجه النشاط التي تستخدم الرموز . ومن ثم فإن السلوكي يدرس موضوعاته البشرية بنفس المنهج الذي يدرس به عالم النفس الحيواني موضوعاته الحيوانية - أى بوضعهم فى مواقف سلوكية يمكن ملاحظتها ، وتسجيل استجاباتهم .

ويرى التجريبي المنطقى (شأنه شأن السلوكي) أن الشيء الوحيد الهام فيما يتعلق بأى موضوع ، بشريا كان أم حيوانيا ، هو فى آخر الأمر سلوكه الفعلى . أما التفكير والشعور وما شاكلهما فلا يكون لهما معنى الا من حيث انهما يؤديان الى فعل من نوع ما . ولما كان هذا الفعل هو كل ما يمكن ملاحظته ، وبالتالي كل ما يمكن التعامل معه علميا ، فلا بد لنا من التخلي عن محاولة سبر غور النفس أو دراسة « الذهن » بوصفه كيانا مستقلا عن الجسم وعن استجاباته .

ويدعو المذهب التجريبي الى التوسع فى هذا المنهج السلوكي بحيث يطبق على كل العلوم المسماة بالعلوم «غير الفيزيائية» . وهم يقترحون لهذا الامتداد اسما هو « السلوكية المنطقية logical behaviorism » ، ويرون أنه سيكون عاملا هاما فى توحيد العلم . بل ان من الصعب أن نرى كيف يمكن تحقيق تكامل بين العلوم الفيزيائية والبيولوجية والنفسية والاجتماعية الا بالامتداد المتوسع للمنهج السلوكي .

ولا يحاول التجريبي المنطقى أن يعلل نفسه بالأمل فى أن هذا التوحيد سيتحقق بسهولة أو فى وقت قريب ، ولكنه يشق بأنه سيكون من الممكن الاقلال من العدد الكلى للمفاهيم المنفصلة التى تلزم الآن للعلوم المختلفة . ولقد حدث تقدم فى هذا الاتجاه ، ولاسيما فى ميدان تلك العلوم التى يطلق عليها اسم العلوم المشتركة (أو المزدوجة) hyphenated Sciences كالفيزياء النفسية ، والكيمياء الحيوية ، والفيزياء الحيوية ، وعلم النفس الاجتماعى ، وما شاكلها . ويرى التجريبي أنه على حين أن العالم يبحث عن المعطيات التى تضيف على هذا التكامل دلالة ، فإنه يقوم خلال ذلك بعملية تمهيدية لها أهميتها ، هى وضع لغة موحدة ومنطق مشترك يكونان هما الأداة الضرورية لأى علم شامل موحد بالمعنى الصحيح .

المتافيزيقا فى مقابل التجريبية : هل هناك حل ممكن ؟

إذا لم يكن الطالب شاعرا بشيء من الحيرة بعد انتهائنا من هذه الفصول الثلاثة المتعلقة بمسائل ميتافيزيقية ، لكان ذلك شيئا يدعو الى العجب ، ذلك

لأن العرض الذى قدمناه للخلافات التى تفرق بين الواحديين والثنائيين. والتعددیین كانت دون شك محيرة بما فيه الكفاية ، أما أن يقال للطالب نى هذا الفصل ان كل هذه الخلافات ، فضلا عن المفاهيم التى تتركز هذه الخلافات حولها ، كلها أمور لا معنى لها ، فلا شك فى أنه أمر يزيد الطين بلة ! وربما تمنى الطالب أن نكون قد عرضنا التجريبية المنطقية أولا ، مادام ذلك كان ، على الأرجح ، كفيلا بأن يجعل الفصول الأخرى الخاصة بالميتافيزيقا غير ضرورية .

وقد يبدو لأول وهلة أننا نواجه هنا اختيارا بين أحد أمرين : إما أن نوافق على آراء التجريبى ونرفض الميتافيزيقا ، وإما أن نرفض التجريبية المنطقية . وهناك مفكرون ضمن التجريبين وخصومهم ، يؤكدون أن التضاد بين الحلين السابقين بسيط قاطع . وبالفعل كان الكثيرون من المعسكرين معا على استعداد لاتخاذ إحدى الخطوتين ، مؤكدين أنه لا سبيل الى التوفيق بين الأمرين .

غير أن مؤلف هذا الكتاب لا يعتقد أن هذين الأمرين متنافران ويؤدى كل منهما الى استبعاد الآخر على النحو الذى صوروا به ، ومن ثم فانه لا يرى ضرورة للاختيار بينهما على أساس « كل شيء أو لا شيء » ، ذلك لأنه ، على حين أن من الصحيح أن أى شخص يحترم عقله لا يستطيع أن يتجاهل التجريبية المنطقية وكل الحركة الوضعية التى يلخصها هذا المذهب ، فإن هذا لا يحتم علينا الانتقال الى الطرف المضاد الآخر والذهاب مع التجريبى الى حد رفض الميتافيزيقا كلية .

ففى الوقت الذى بدأت فيه التجريبية المنطقية ، لأول مرة ، توطد مركزها بوصفها حركة فلسفية فى العشرينيات من هذا القرن ، كان من الممكن استبعادها على أنها بدعة زائلة فى مجال الفلسفة ، وربما على أنها ناتج عرضى لنزعة الشك وخيبة الأمل التى أعقبت الحرب العالمية الأولى ، أو تعبير عن زهو مبالغ فيه بإنجازات العلم الحديث . غير أن هذا الاستبعاد الفورى لم يعد الآن ممكنا ، إذ أن الحركة الآن فى جيلها الثانى ، ولها مكانة هائلة فى نفوس المفكرين الشباب فى أوروبا وأمريكا معا . ولو قمنا بتعداد للتجريبين من بين الفلاسفة انعاملين الآن ، أو الذين توفوا منذ عهد قريب ، لوجدنا أنهم يمثلون حوالى ثلث الفلاسفة المعاصرين من ذوى الأهمية ، على حين أننا لو توسعنا فى التعداد بحيث نرجع به الى الوراء لكان يشتمل على عمالقة مثل هيوم ، ومثل « كانت » (فى بعض نواحي تفكيره) . وعلى الرغم من أنه كانت هناك فى الماضى مدارس تقوم على نزعة الشك وعلى التحليل الدقيق ، كانت تبدو هدامة للفلسفات القائمة ، فإن وضع التجريبية المنطقية يختلف تماما عن وضع الحركات السابقة التى يسكن مقارنتها بها . فالحركة المعاصرة لها دعائم عقلية أقوى بكثير من .

الحركات السابقة عليها ، وارتباطاتها بالعلم أوثق بكثير . كذلك فان تطوّر علم المعاني ، والاتجاهات الحديثة في المنطق ، والتغيرات في العلوم الرياضية ، كل ذلك قد زودها بأدوات تحليلية أدق بكثير مما كان متوافرا من قبل في أي وقت .

والواقع أن من العوامل التي ساعدت على زيادة قوة التجريبية المنطقية ، براعتها في تصحيح ذاتها . فقد أتاح لها ذلك تجنب الفخ القاتل الذي تقع فيه كثير من الحركات المتطرفة : وهو الاتجاه الى التطرف المتزايد - أي الزحف مسافات أطول وأطول على رجل صناعية عقلية ، ان جاز هذا التعبير - الى أن يجيء وقت لا يظل فيه يتمسك بالحركة الا المتعصبون والمتحيزون المتطرفون . أما التجريبية المعاصرة فقد سارت في الاتجاه المضاد ، وتخلصت من الانحياز المتطرف والتعصب الذي كان يلزمها في البداية ، وعملت باستمرار على توسيع قاعدتها . وقد أتاح لها ذلك أن تزيد من عدد المنتمين اليها ، وأن تقوى نفوذها ، مما جعل من الضروري على نحو متزايد أن تعمل لها المدارس الأخرى حسابا . وهكذا فان هذه التجريبية الوضعية المعاصرة ، بوصفها اتجاها أكثر منها بناء فكريا متكاملا ، تبدو اليوم عضوا جديدا أضيف بصفة دائمة الى أسرة الفلسفة ، يتعين على الأعضاء الآخرين أن يعيشوا معه ، راضين كانوا أم كارهين .

هل ينبغي استبعاد الميتافيزيقا ؟ وماذا نقول عن البديل الآخر ، الذي ينطوي على استبعاد كل تأمل ميتافيزيقي بوصفه شيئا لا معنى له ؟ اتنا كثيرا ما نجد أناسا يدافعون عن النشاط الميتافيزيقي على أساس أن له تراثا طويلا ، أي على أساس أنه كان على الدوام جزءا لا يتجزأ من الفكر الفلسفي . ومن ذلك يستدل عادة على أننا اذا ما شئنا تحريم الميتافيزيقا تحريما تاما ، فان الأكثر من ذلك أمانة ، من الوجهة العقلية ، أن نتخلي عن لفظ « الفلسفة » بأكمله .

غير أن الحجة المرتكزة على التراث لا تلقى في العادة قبولا لدى الأمريكيين ، ولا سيما الشباب منهم ، الذين يقول أغلبهم - على الأرجح - انه اذا اتضح أن علما وقورا كالفلسفة ، ونشاطا تقليديا موروثا كالتأمل الميتافيزيقي ، قد فقدوا قيمتهما ، فمن الواجب الإلقاء بهما في سلة المهملات . ولكننا حتى لو وافقنا على هذا الاتجاه الأمريكي المألوف ، الذي يقول بوجوب استبعاد أي شيء يفقد قيمته (وهو اتجاه لا يعارضه مؤلف هذا الكتاب) ، فان هذا لا يكاد يكون حلا للمشكلة . ففي اعتقادي أن الميتافيزيقا قد وجدت لتبقى ، على الرغم من كل ذكاء الهجوم التجريبي ، وذلك للسبب الارسططالي الذي أشرنا اليه مرارا في فصول سابقة ، وهو أننا - سواء أردنا ممارسة النشاط الميتافيزيقي أم لم نرد ، (وهو تعديل طفيف لصيغة أرسطو الأصلية) - لا مفر لنا جميعا من أن نكون ميتافيزيقيين من نوع ما . اننا قد نتمكن من تجنب بعض التعقيدات والعقد التي وقع فيها التفكير الميتافيزيقي التقليدي ، ولكننا لا نستطيع أن

نتجنب أن يكون لنا رأى فى طبيعة العالم الذى نعيش فيه . وقد نشمكن من تجنب استخدام لفظ « الحقيقة أو الواقع » ، (بالمعنى الشامل أو بدونه) ، ونرفض اضاعة وقتنا سدى فى مناقشة طابعه النظرى ، ولكننا لا نستطيع أن نتجنب السلوك وكان هناك أمورا معينة - أى جوانب معينة لعالمنا - هى أكثر حقيقة بالنسبة إلينا (وهى قطعا أكثر دلالة) من غيرها . غير أن هذا يعنى اتخاذ موقف ميتافيزيقى ضمنى من نوع ما ، « سواء شئنا أم لم نشأ » . فأكثر التجريبيين المنطقيين اتساقا لم يفلح فى اقناع أى شخص ، ما عدا زملاءه من التجريبيين على ما يبدو ، بأنه ينجح تماما فى تجنب اتخاذ وجهة نظر ميتافيزيقية .

حل ممكن : يبدو أن حل هذه المشكلة هو الاعتراف بحتمية النشاط الميتافيزيقى ، ولكن مع تضيق نطاق الميتافيزيقا المنهجية ، ان جاز هذا التعبير ، وهذا أمر يمكن تحقيقه اذا أبينا الاعتراف بأى زعم قد يدعيه أى مفكر ميتافيزيقى مغرور بأنه قادر على اثبات الحقيقة أو تأكيد الوقائع بالمعنى الذى يفعله به العلم ذلك . كذلك ينبغى أن نرفض بشدة أى ادعاء قد تزهو به الميتافيزيقا بشأن يقينية قضاياها ، وكذلك أية مطالبة لها بأن نحكم على قضايا بمنطق « أعلى » يتجاوز التجربة ، ويختلف عن المنطق الذى نستخدمه فى المجالات الأخرى للغة . وبالاختصار ، فمن الواجب أن نقنع المفكر الذى تكون اهتماماته جامعة أو تركيبية ، لا تحليلية ، بأن يعترف بأن لنظرتة الى العالم نفس المركز الاستمولوجى الذى نعزوه الى نظرة الشاعر أو الروائى أو الفنان الى الواقع . فلنا الحق فى أن ننظر الى المذهب الميتافيزيقى على أنه فى أساسه عمل فنى - هو بالطبع أقرب الى الطابع العقلى من معظم نواتج الخلق الفنى ، وهو قطعا أكثر اعتمادا على المنطق والاستدلال الدقيق ، ولكنه يظل فى أساسه تفسير شخصيا لتجربة بشرية لا تقل ذاتية عن تجربة الفنان . وقد تكون لمثل هذا المذهب ، شأنه شأن أى عمل فنى كبير ، دلالة عالمية شاملة ، وقد يكون مقنعا الى أبعد حد . وهكذا ففى وسعنا أن نمجد الميتافيزيقى لقدرته على الاستبصار وقوته الخلاقة ، وبراعته من حيث هو مهندس عقلى . ولكننا لسنا مضطرين الى قبول ما يدعيه لأرائه من حقيقة ، على نفس النحو الذى تقبل به ادعاءات العالم (بل يبدو لى أن دراسة التجريبية المنطقية تثبت لنا اننا لا نستطيع قبول ادعاءات الميتافيزيقى هذه) .

فهل يؤدى ذلك الى جعل العبارات الميتافيزيقية عبارات لا معنى لها ؟ من الواضح أنه يؤدى الى ذلك اذا قصرنا فكرة المعنى على ما يمكن تحقيقه تجريبيا . ولكن هذا يؤدى أيضا الى وضع الميتافيزيقى فى صحبة رفاق من مستوى رفيع الى حد ما ، مادامت كتابات الأدباء الفنانين والمفكرين الدينيين هى كذلك كتابات لا معنى لها . ومع ذلك ، فلما كان معظم الناس يظلون على اعتقادهم بأن هذه العبارات غير القابلة للتحقيق لها معنى كامل ، فإن التجريبى المنطقى

يبدو فى مركز ذلك الذى يريد شرب البحر جافا . فهو بلا شك يظل ملتزما حدوده المشروعة عندما يختار تعريف المعنى على أساس التحقيق التجريبى وحده ، ولكنه قطعاً ينتمى فى هذا الصدد الى الأقلية .

ولنقل أخيراً اننا ينبغى أن نشكر التجريبى المنطقى لأنه زودنا بسلاح فعال نتحرر به من الادعاءات المفرطة التى يزعم بها الميتافيزيقيون واللاهوتيون بلوغ الحقيقة . كذلك أعتقد أننا ينبغى أن نشكر له تذكيره ايانا بأن المعرفة العلمية هى أكثر المعارف التى نستطيع بلوغها وثوقاً - بل انها تكون فئة قائمة بذاتها من حيث الادعاءات المشروعة للمعرفة . ولكن لما كان التأمل الميتافيزيقى هو على ما يبدو صفة دائمة من صفات الطبيعة البشرية ، فيبدو أن الأحكم هو الاعتراف بهذا الميل والاحتفاظ به فى حدود النظام ، عن طريق النقد والتحليل (ولاسيما التحليل اللغوى ، الذى يبرع فيه التجريبى المنطقى الى أبعد حد) ، بدلاً من أن نحاول استئصال ما لا يمكن استئصاله . وأنا شخصياً لا أرى أن الميتافيزيقا أحق من الشعر والفن بأن تستبعد من مجتمع الناس الطيبين . ولكنى أيضاً لا أرى ما يدعونا الى السماح لواضعى المذاهب الميتافيزيقية واللاهوتية بأن يدعوا بأنهم ، لما كانوا يتعاملون مع عموميات ، ويصدرون عبارات اخبارية تماثل من الناحية اللغوية عبارات العلم ، فمن الواجب أن ننسب اليهم ، من الوجهة المعرفية ، نفس الفضل الذى ننسبه الى العالم . فالتجريبى قد علمنا كيف نتحرر من هذا الوهم ، ومن الروح القطعية التى ترتبت عليه فى كثير من الأحيان ، وليس هذا بالفضل الهين .

الأخلاق : ماذا ينبغي أت نفعل

من الممكن النظر الى الفلسفة باحدى طريقتين : فاما أن تعد نشاطا عقليا منعزلا واما أن تعد مرشدا في الحياة . أما الطريقة الأولى فلها مزايا متعددة ، اذ أننا لو نظرنا الى الموضوع على هذا النحو لكاننا أقل تعرضا لاخذ بحثنا او اجاباتنا أو أنفسنا مأخذ الزائد عن حده ، بل أننا نستطيع عندئذ أن نكون أكثر موضوعية وتنزها في تحليلاتنا العقلية ، وتكون نظرتنا اليها أقرب الى نظرة العالم الى مشكلاته في المعمل . ولو مضينا في بحثنا بهذه الطريقة الأكثر موضوعية ، لكان احتمال وصولنا الى نتائج تتفق مع الطبيعة الفعلية للأشياء أقوى مما لو جعلنا الفلسفة بديلا للعقيدة واتخذناها مرشدا في الحياة . فلو أقبلنا على الفلسفة من وجهة النظر الثانية هذه ، لكان هناك على الدوام احتمال في أن تتلون الصورة التي نكونها عن الواقع بلون مستمد من آمالنا وخاوفنا . ففي هذه الحالة قد تتدخل قلوبنا في عمل عقولنا ، وعندما ننتهي من تكوين نظرتنا الى العالم فقد لا تكون النتيجة الا اسقاطا لطبيعتنا البشرية ، بما تتميز به من عناصر قوة وضعف ، على شاشة الكون .

وعلى الرغم من أننا لن نحاول الحكم على هاتين الطريقتين في النظر الى الفلسفة ، فمن الواجب أن نشير الى أن تعارض الموقفين اللذين تؤديان اليهما يدفع كلا منهما الى تركيز اهتمامها على فرع مختلف من فروع الفلسفة ، تتخذ منه محورا لنشاطها العقلي . فاذا نظرنا الى الفلسفة على أنها نشاط نظري قبل كل شيء ، لكان الأرجح أن نولي تفكيرنا شطر المشكلة الاستمولوجية الميتافيزيقية . أما المدرسة التي تتخذ من الفلسفة مرشدا في الحياة فتركز تفكيرها ، الى حد بعيد ، في المشكلة الأخلاقية ، وهي : ما الحياة الخيرة ؟ فهذه المدرسة لا ترى للبحث الميتافيزيقي قيمة كبيرة ما لم يسفر عن « فلسفة في الحياة » - أي عن نوع من المذهب الأخلاقي المحدد المعالم . وفي مقابل ذلك ، نجد أن أولئك الذين يمارسون النشاط العقلي بدافع الرضا الذي يبعثه فيهم هذا النشاط في ذاته ، ينظرون الى الأخلاق على أنها خاضعة للاستمولوجيا (نظرية المعرفة) والميتافيزيقا . وهكذا فإنهم أقرب الى القول بأن أهمية أي مذهب أخلاقي ودلالته تتوقف على صحة الموقف الميتافيزيقي الكامن من ورائه .

ولقد قدمنا فى الفصول السابقة من عناصر الميتافيزيقا ونظرية المعرفة ما يكفى لاعطاء الطالب الذى يفضل النظر الى الفلسفة على أنها وسيلة عقلية لقضاء الوقت، مادة غزيرة لنشاطه النظرى. ولذا فأننا سننحاز فى هذا الفصل وفى الفصلين التاليين الى المجموعة ذات الاتجاه الأخلاقى ، ونذهب معها الى أن الهدف الرئيسى للفلسفة هو ازالة طريقنا ونحن بسبيل البحث عن الحياة الحرة .

مشكلة الخير

ينطوى ميدان الأخلاق على تعقيدات ملحوظة : إذ أن المشكلة لا تقتصر على وجود وجهات نظر متعارضة عديدة ، بل اننا نجد أيضا فئات كثيرة مختلفة ، وخطوط تقسيم متقاطعة ، ونقاط ارتكاز تبدو منعقدة الصلة بعضها ببعض . وهكذا يكون من العسير فى كثير من الأحيان تصنيف المواقف المختلفة ، أو مقارنتها بعضها ببعض . وقد نصادف آراء ليست لها علاقة واضحة بعضها ببعض ، من حيث أن كلا منها ليس مضادا للآخر ولا مكمل له . بل أن نقطتى الارتكاز اللتين اعتمدنا عليهما منذ البداية ، وهما المذهب الطبيعى والمذهب المثالى ، لا ترشدانا فى هذا الميدان بالقدر الذى كنا نتوقعه منهما .

ومن الأسباب التى يرجع اليها هذا الخلط ، وجود تقسيم فى ميدان الأخلاق يتصف بأنه أساسى من جهة ، ولكن يصعب وصفه أو الاحتفاظ به من جهة أخرى . فمن الممكن ، من جهة ، النظر الى الأخلاق على أنها فرع للدراسة المنظمة للقيمة . وفى هذه الحالة تكون مشكلتنا الأساسية هى : ما طبيعة « الخير » ؟ ومن الممكن ، من جهة أخرى ، أن ننظر الى الأخلاق على أنها دراسة الالتزام ، وفى هذه الحالة تكون مشكلتنا الأساسية هى طبيعة « الواجب » ومصدره . وسوف تقدم فى الفصلين اللذين نبدؤهما الآن تحليلا لهاتين المسألتين ، مع تقديم الاجابات الرئيسية عنهما . وسيكون من الضرورى لنا ، توطئة للقيام بهذا التحليل ، أن ندرك النتائج الرئيسية التى تترتب على كل من هاتين المسألتين .

المشكلتان الرئيسيتان فى ميدان الأخلاق : يبدو من الواضح أن الطريقة الأولى - من بين الطريقتين السابقتين فى النظر الى الأخلاق ، وهى التى تبدأ بفكرة القيمة ، ستكون معنية بكشف ما ينبغي السعى اليه - أى ما هو خير ، أو ما له قيمة . فهى ستدرس أهداف السلوك أو غاياته المثلى . أما طريقة النظر الى الأخلاق - من خلال نظرية الالتزام فستكون معنية بمشكلة ما ينبغي عمله - أى بالطريقة التى ينبغي أن نعمل بها على تحقيق هذا « الخير » أو هذه « القيمة » . وعلى الرغم من أن هذه المشكلة الثانية تبدو أقرب الى الطابع

العملى المباشر من الأولى ، وبالتالى تعد أهم بكثير فى نظر الشخص غير المتخصص عادة ، فان الفيلسوف كثيرا ما يشعر بميل أقوى الى المشكلة الأولى ، وهى البحث عن « الخير » . وهو يدل على ذلك بقوله : كيف نستطيع أن نعرف ما ينبغى عمله ، ما لم تكن قد حددنا ما نحن بسبيل البحث عنه ؟ أليست الغايات أهم من الوسائل ؟ ولما كانت الغايات موضع البحث ، فى الأخلاق ، هى الأهداف النهائية للحياة البشرية ، فأى مشكلة يمكن أن تكون أهم من الوجهة العملية من تلك المتعلقة بنظرية القيم ؟ وعلى أية حال ، فان المفكر الأخلاقى يتساءل ، آخر الأمر ، سؤالين : ما الذى نحيا من أجله ؟ وكيف ينبغى أن نحيا ؟ والسؤالان متداخلان بالطبع ، ولكن كلما كان الخط الفاصل بينهما أقوى ، كان تحليلنا لهما أوضح .

اننا عندما نصدر أحكاما تقويمية value judgments انما نقوم بنشاط من أهم أوجه النشاط العقلى عند الانسان وأكثرها شيوعا . وعلى الرغم من أننا قد لا نكون منحازين عن وعى لاية نظرية من النظريات المتعددة فى القيمة ، التى سنعرض لها بعد قليل ، فلا تكاد توجد لحظة واحدة من لحظات حياتنا اليقظة ، لا نجد فيها أنفسنا قائمين باصدار حكم كهذا ، أو بعمل شئ نحقق به حكما سبق لنا اصداره . والواقع أن معظم القرارات التى نتخذها فى حياتنا ، حتى القرارات التافهة ، تمثل أحكاما تقويمية صريحة أو ضمنية ، فمعظم القرارات مبنية على أحكامنا على أشياء معينة بأنها طيبة أو رديئة ، مرغوب فيها أو غير مرغوب فيها . وحتى عندما نستخدم اللفظ الأساسى فى التقويم ، وهو اللفظ « خير » ، على أنحاء متباينة ، كما فى قولنا « العدالة خير » و « حفلة أمس خير من حفلة اليوم » ، فان مضموناته المعيارية أو التقويمية تظل موجودة . ومن هنا لم يكن من المستغرب أن نجد الفيلسوف يبدى كل هذا الاهتمام بمشكلة الخير .

وايان فى طبيعة الالتزام : وصفنا من قبل مشكلة الالتزام بأنها تبدو أقرب الى الطابع العملى المباشر من مشكلة « الخير » ، غير أن مفهوم الالتزام بأسره أصعب مما يتوقعه المبتدئ فى دراسة الفلسفة . والواقع أننا لو كنا نعنى « بالالتزام » أو « الوجوب ought » حالة مشروطة فحسب ، لما انطوى الأمر على صعوبة خاصة . ذلك لأنه لو كان كل ما نعنيه هو أنك اذا أردت تحقيق غايات معينة ، فعندئذ يجب عليك أن تفعل كذا وكذا ، لكانت المشكلة التى أمامنا مشكلة بسيطة تتعلق بالوسائل والغايات . ولكن الذى يحدث فى كثير من الأحيان هو أننا نستخدم معنى « الوجوب » بمعنى غير مشروط ، فنقول « ينبغى لك أن تؤدى واجبك ! » - لا لأنك تسعى الى ارضاء المجتمع ، أو ارضاء ضميرك ، أو زيادة فى مرتبك ، بل لمجرد كون المسألة متعلقة بالالتزام أخلاقى . فضلا عن ذلك ، فينبغى عليك أداء الواجب بغض النظر عن أية منافع أو أضرار شخصية قد تنجم عنه .

فعندما تستخدم كلمة الالتزام بهذا المعنى المطلق غير المشروط ، نجد أنفسنا على الفور ازاء مشكلة من أعقد مشكلات الفلسفة . ذلك لأن في وسع الشكاك دائما أن يتساءل : « لماذا كان ينبغي على أن أقوم بواجبي ، وبخاصة عندما لا تكون في ذلك راحتي ؟ » . أما بالنسبة الى الفيلسوف ، فلا يكفي أن نرد عليه بقولنا « هذا ما ينبغي لك عمله ، لا أكثر ولا أقل » . فلا بد للشخص المفكر أن يواجه ، عاجلا أو آجلا ، تلك المشكلة انثى هي أصعب المشكلات الأخلاقية جميعا ، وأعنى بها ، من أين تأتي قوة الالتزام الخلقى - أو كما يصوغها البعض : من أين تأتي « وجوبية » الواجب ؟ ان أى التزام يتضمن ضرورة قيام شخص ما بعمل شيء ما . فما مصدر هذه الضرورة ؟

في هذا الفصل ، والفصل التالى ، سوف نبحث في هذه الأوجه المتعددة للمشكلة الأخلاقية . ومن واجبنا أن نتذكر ، ونحن ماضون فى بحثنا ، أنه ، مهما يكن مقدار تعقد المشكلات ، أو مدى الطابع النظرى الذى ستتخذه المناقشة ، فإن محاولتنا ستنصب على الاجابة عن أهم المشكلات العملية للانسان وأعمقها وأشملها ، وأعنى بها : ما « الحياة الخيرة » ؟ ومن سوء الحظ أنه ليس من الممكن الاتيان باجابة لهذا السؤال تبلغ من البساطة حدا يعادل ما له من أهمية . ولكن لما كان الأمر هنا متعلقا بتلك المشكلة الأساسية ، أعنى مشكلة ما ينبغي أن نصنعه بحياتنا ، فليس لنا أن نتوقع أن نهتدى الى اجابة واحدة بسيطة عليها .

ما مركز « الخير » فى الكون ؟

ان أول خلاف رئيسى يثار حول مشكلة « الخير » أو « القيمة » هو الخلاف المتعلق بمركز الخير : فهل للخير وجود موضوعى مطلق ؟ وهل هناك « خير » بالمعنى العام ، أم هو دائما نسبى تبعا لرضا فرد معين أو تفضيله ؟ وهل هناك أحكام تقويمية شاملة ، تسرى على كل الناس فى كل مكان ؟ وهل هناك شيء ينمقد اجماع الناس كلهم ، بغض النظر عن زمانهم أو مكانهم أو جنسهم أو حضارتهم ، على وصفه « بالخير » ؟ ، أم أن لكل شخص ، فى نهاية الأمر ، نظاما فرديا ، وربما مزيدا ، من القيم ؟ ان كل شخص يبدو أنه يحدد ، عن وعى أو دون وعى ، ما يعده ذا قيمة فى العالم ، وما يود أن يقضى حياته محيا لا بداهة . فهل هناك أية معايير موضوعية نستطيع أن نحكم بها على نظام القيم هذا الذى تنطوى عليه أفعاله ؟ أم أن عبارته المجردة « اننى أجد س خيرا » هي الكلمة الأخيرة التى يمكن أن تقال فى الموضوع ؟

الرأى التقليدى : كان الاعتقاد بأن القيم موضوعية ، توجد خارج أذهاننا بوصفها جزءا من الكون ، هو الرأى السائد فى الفكر الغربى ، ولذا فسوف

نبدأ ببحثه . ويبدأ أنصار هذا الرأي برهانهم على موقفهم بأن يسميوا إلى أن بعض القيم تبدو موجودة بالنسبة إلى جميع الأشخاص ، ومهما تفاوتت هذه القيم في البداية ، فإن زيادة التعود والتفكير النقدي تؤدي إلى تقريبها رويدا رويدا نحو معيار مشترك . فالأشخاص الذين لهم مستوى ثقافي أو حضاري متقارب ، يتفقون فيما بينهم اتفاقا أساسيا حول الأفعال التي تعد خيرة والأشياء التي تعد قيمة ، حتى ولو كانت تفصل بينهم أوسع المسافات أو أطول العهود الزمنية . وثانيا ، يلاحظ أن هناك في كثير من الأحيان اتفاقا ضمنيا من وراء الفروق الظاهرية يفوق ما يتصوره الكثيرون . ولنضرب لذلك مثلا : (١) فقناصة الرعوس في بورنيو يبدون خاضعون لنظام أخلاقي متناقض تماما مع النظام الذي يخضع له أحد أفراد مذهب « الكويكرز » (المرتعدين) المسيحي . ولكن لو فكر الهمجي في السبب الذي يجعل قتل عدوه « خيرا » لكان من الأمور شبه المحتموة أن يصل إلى أن قيمة هذا الفعل ترتكز على كونه يساعد على تقوية أواصر الوحدة القبلية ، التي تقتضيها ظروف الحياة القبلية عادة . وهكذا يكون هذا الفعل اسهاما في الخير المشترك للجماعة ، ما دام يؤدي إلى تحقيق مبدأ أخلاقي مثل « مراعاة مصلحة القبيلة خير » . أما الشخص المنتسب إلى جماعة « الكويكرز » فإنه يحكم على نفس الفعل الخاص بأنه شر ، غير أن أساس حكمه أو مبداه واحد - وأغنى به ، راءء ، مصلحة الجماعة . ولا شك أن انفارق بينهما يكمن في مدى مفهوم « الجماعة » أو نطاقه . فهو بالنسبة إلى الهمجي يعني قبيلة صغيرة ، على حين أنه بالنسبة إلى « الكويكرز » أن من يؤمن بالمجتمع الدولي ، قد يكون هر الجنس انبشرى كله . وهكذا ينطوي الحكمان معا على أساس أخلاقي واحد مشترك ، مهما يكن اختلاف الأساس السوسولوجي (المتعلق بعلم الاجتماع) . فكلاهما يجعل القيمة في مصلحة المجموع ، وكلاهما يسعى إلى تحقيقها .

ويعتقد المؤمن بالنظرية الموضوعية في القيمة أن التحليل الكافي يمكن أن يكشف عن هوية مماثلة للمبادئ الأخلاقية ، تكمن من وراء كل اختلافات السلوك . وهكذا نجد « جوشيا رويس Josiah Royce » ، الذي ربما كان أبرز مثالي ظهر في أمريكا ، يدعو إلى « فلسفة اللولاء philosophy of loyalty » تعزى فيها قيمة عليا لكل مظهر من مظاهر الولاء ، بغض النظر عن موضوع هذا الاخلاص . فالأمر الأخلاقي الاسمي عند رويس هو « ليكن ولاؤك للولاء » .

(١) هذا المثل مقتبس من كتاب « أساسيات الأخلاق Fundamentals of Ethics » تأليف « ايربان Urban » ، الذي اقتبس منه بدوره من كتاب « القيم الأخلاقية وفكرة الله Moral Values & the Idea of God » تأليف « سورلي Sorley » .

ومن الواضح أن هذا الرأي يمثل محاولة للكشف عن المعيار الشامل أو الموضوعى للتقويم .

ويرى أنصار النظرية الموضوعية فى القيمة أن « الخير » كامن فى موضوعات أو مواقف معينة ، وأننا نقدر هذه المواقف أو نرغب فيها نظرا الى ما فيها من جاذبية لنا (٢) ففى مثل هذا المذهب تكون كل أحكام القيمة ، قبل كل شيء ، وصفا لما نكشفه فى الموضوعات أو الحوادث ، وتصبح القيمة ذاتها صفة تجتذب تفضيلنا أو تطالب بتقديرنا . وهكذا يكون الحكم التقويمى فى أساسه وصفا لطبيعة الأشياء ، أى للواقع ذاته . وعلى هذا النحو تقيم النظرية الموضوعية صلة وثيقة بين الأخلاق (وعلم الجمال) وبين الميتافيزيقا ، إذ أن الخير يرتبط ارتباطا وثيقا بالواقع . بل ان الخير والواقع قد يصبحان فى مثل هذا المذهب شيئا واحدا .

الرأى الذاتى : أما الرأى الذاتى فى القيمة ، الذى يرتبط بمبدأ النسبية ارتباطا وثيقا ، فيذهب الى أن الاختلافات فى الأحكام التقويمية من شخص لآخر ، ومن عصر لآخر ، هى اختلافات عميقة لها دلالتها الكبرى . ذلك لأن كل قيمة تبدو صادرة ، من وجهة النظر النفسية ، عن الشعور بالرضا أو الإشباع satisfaction فنحن نصف أى شيء يرضى أو يشبع حاجة من حاجاتنا ، أو يساعد على تحقيق مصلحة لنا ، بأنه « خير » أو « قيم » أو « مرغوب فيه » . وأعلى الأشياء قيمة هى تلك التى تشبع حاجاتنا على أفضل نحو ، أو ترضى حاجة من أقوى حاجاتنا . ويترتب على ذلك أنه كلما فقد الشيء أو الموقف قدرته على ارضائنا ، انعدمت قيمته أيضا . والواقع أن تجربتنا اليومية تثبت على الدوام وجود هذا التحول فى « القيمة » من شيء الى آخر ، ومن حب قديم الى حب جديد . وفى هذا الصدد يتحدث وليام جيمس عن « القدرة الطارئة للهوى الجديد » ، كما أن واحدا من أول الشعراء الأمريكيين وأهمهم ، وهو فيليب فرينو Philip Freneau (١٧٥٢ - ١٨٣٢) قد وصف التجربة البشرية الشاملة على هذا النحو :

بأعين ملهوفة نثبت أنظارنا .
على ما يسر له خيالننا :
ولكننا عندما نمتلكه ،

(٢) وهذا يصدق أيضا على القيم الجمالية ، كما سنرى فى فصل تال . وفى هذه الحالة الأخيرة يقال ان الجمال كامن فى الموضوع ذاته ، ومن ثم ففى امكاننا صياغة معايير موضوعية للجمال بنفس الطريقة التى يمكننا بها وضع معايير موضوعية للخير .

يقضى امتلاكنا على الشيء وعلى لهفتنا معا .
 ان القبعة التي كانت تخفى شعر « بليندا » ،
 كانت في وقت ما قرّة عينها ،
 أما الآن فقد رمتها ، في مكان لا تعرفه ،
 وتخلت عنها ، لسبب لا تعلمه .

كل هذه أمور يتخذ منها صاحب النظرة الذاتية شواهد على أن القيمة لا توجد الا في أذهاننا ، فالحكم التقويمي ليس ايضاحا لصفات كامنة في الأشياء ، تجعلها خيرة أو مرغوبا فيها لذاتها (وهو قطعا ليس وصفا للواقع الموضوعي) ، وانما هو مجرد تعبير عن تفضيل . وهذا التفضيل في نهاية الامر هو دائما تفضيل شخصي . فهو اعلان عما أحبه انا ذاتي وأجده خيرا ، وعما يرضى رغبتى أو مصلحتى الخاصة . بل ان أحكامنا تتغير دائما حتى في مجال التفضيل الشخصى هذا . فلا حاجة بالمرء الى أن يكون متشائما ساخرا لكي يقول ان كل أحكامنا التقويمية لا تعبر فقط عن تفضيل شخصي ، وانما تمثل تفضيلا مرهونا باللحظة وحدها ، ومعرضا للتغير دون سابق انذار . وان أى « خير » انما هو بالضرورة تجربة لفرد ما ، وعندما تتفق مجموعة من الأشخاص على قيمة أية تجربة ، فلن تكون لدينا مع ذلك الا مجموعة من التجارب الفردية التى يحكم عليها بأنها خير . وهكذا فان صاحب النظرة الذاتية لا يعرف القيمة بأنها كامنة في الأشياء أو المواقف ، وانما يعرفها بأنها كل ما يشيع رغبة أو حاجة أو مصلحة .

هل يوجد خير مطلق ؟

هناك خلاف آخر وثيق الصلة بهذه المناقشة التى تدور بين النظريتين الموضوعية والذاتية فى القيمة ، هو الخلاف بين المعيارين المطلق والنسبى للخير . هذا الخلاف الثانى كان من الوجهة التاريخية أهم من الأول ، لأنه يتصل اتصالا وثيقا بالنظرية القانونية والسياسية ، فضلا عن التفكير الدينى . ولما كانت النظرة المطلقة هى الراى « الرسمى » للحضارة الغربية طوال الجزء الأكبر من تاريخها ، ولما كان من الواضح أن الاتجاه النسبى المتزايد فى أيامنا هذه انما هو تمرد على هذه النظرة التقليدية ، فسوف نبدأ ببحثه أولا . وعلى الرغم من أن المعركة بين النظرتين المطلقة والنسبية تمتد الى جميع أنواع الأحكام التقويمية ، فسوف نقتصر هنا على مناقشتها فى المجال الأخلاقى وحده .

وجهة نظر المذهب المطلق : يمكن التعبير عن موقف صاحب المذهب المطلق ، باختصار ، بأنه يرى أنه لا يوجد الا معيار واحد (أو فى حالة الأخلاق ، « قانون Code » واحد) ، هو الصحيح منذ الأزل ، وهو الذى يسرى على

البشر أجمعين . هذا المعيار لا يسرى على نحو عالمي شامل فحسب ، بل انه ايضا مستقل عن العصر ، وعن الموقع الجغرافى ، والتقاليد الاجتماعية المألوفة ، والعرف القانونى ، وكل شئ آخر . الأمر الذى يشكل التزاما لى فى هذا المكان والزمان ، هو بالمثل التزام للصينى أو الأسباني أو البولينيى . وهو فضلا عن ذلك قد كان التزاما بالنسبة الى اليونانى القديم ، والأوروبى فى العصور الوسطى ، سواء أكان يعلم ذلك أم لم يكن . وهو سيكون التزاما بالنسبة الى جميع الأجناس والمدنيات التى ستتعب مدنيتهما ، سواء أدركت ذلك أم لم تدركه . فما هو خير الآن كان خيرا عندئذ ، وسيكون خيرا فى المستقبل البعيد ، وما كان شرا فى الماضى ما زال شرا ، وسيظل كذلك أبدا الدهر . و ليس هناك قانون أخلاقى للماضى وآخر للحاضر ، ولا معيار للشرقى وآخر للغربى . وانما « الخير » أو « الحق » شامل ، مطلق ، يسرى على كل مكان وزمان .

وبطبيعة الحال فان القائل بالمذهب المطلق يدرك أن المعايير الأخلاقية تبدو متفاوتة الى حد هائل من عصر الى آخر ومن مكان الى مكان . فهو لم يكن بحاجة الى انتظار الأنثروبولوجيا الحديثة لكى يعلم ذلك ، اما أن هيرودوت ، وهو أقدم مؤرخى اليونان ، كان يجد لذة كبيرة فى وصف مختلف المعايير السائدة فى عصره . وكل ما فعلته الدراسة العلمية للإنسان هو أنها أكدت ما كان المنقون يعلمونه على الدوام - ألا وهو أنه لا يكاد يوجد فعل نعه مذموما الا وكان فى وقت معين ومكان معين يعد فاضلا ، بل مقدسا . غير أن نصير المذهب المطلق لا يجب على هذه المجموعة الكبيرة من الوقائع الأنثروبولوجية المتوافرة الآن أى دليل على بطلان رأيه ، اذ هو يعتقد أن كل ما تثبتته هذه التغيرات فى المعايير والعادات الأخلاقية هو أن الناس كثيرا ما يجهلون المعيار الواحد الحقيقى الصحيح . فكل ما يثبته رضاء آكل لحوم البشر عن عاداته الغذائية هو أنه شخص غير مستنير - وهذا لا يجعل سلوكه صحيحا بآية حال ، حتى بالنسبة الى ذاته . فسلوكه يظل ، على الرغم من براءة الجهل الذى يعيش فيه ، مضادا لقانونه الأخلاقى الصحيح ، مثلما أن آكل الأعداء مضاد لقانوننا . ذلك لأن هذا القانون الصحيح مطلق ثابت ، مستقل عن المعرفة أو الجهل ، مثلما هو مستقل عن الزمان والمكان .

ولا بنظري المذهب المطلق على الاعتقاد بأننا اليوم أقرب بالضرورة ، على أى نحو ، الى تحقيق أو ممارسة المعيار الصحيح من آكل لحوم البشر ، أو مما كان عليه أجدادنا . فصاحب المذهب المطلق متسق مع ذاته ، لأنه يعترف بأننا نحن بدورنا قد نكون جاهلين ، أو قد تكون أخلاقيتنا غير كافية . وفضلا عن ذلك فان المعيار المطلق مستقل عن كل العادات الأخلاقية الفعلية ، وضمنها عاداتنا ، كما أن أحفادنا لن يكونوا بالضرورة أقرب الى هذا المعيار المطلق منا .

وبالاختصار ، فهذا المذهب يرى أن مفهوم التطور أو « التقدم » الأخلاقي غير صحيح : فلا قدم العادة الأخلاقية ولا جدتها تعنى أى شىء . وإنما المعيار الوحيد لتقدير المفاهيم والعادات الأخلاقية هو علاقتها بهذا المطلق اللزمانى الثابت (أى الذى لا يتقدم) . ومع ذلك فإن هذا الرأى لا تلزم عنه بالضرورة نزعة محافظة فى الأخلاق . فمن الممكن جدا أن نكون سائرين باطراد نحو تحقيق هذا المعيار الصحيح الوحيد ، ومن الممكن ، بمنطق متساو ، أن يكون القائل بالمذهب المطلق داعية الى التجديد أو الى الروح المحافظة فى الأخلاق . وبالاختصار فإن موقفه لا يقتضى منه أن يمدح أى فعل أخلاقي محدد أو يذمه ، وإنما هو يلزمه فقط بالاعتقاد بأن كل ما هو خير أو شر يصدق على الناس جميعا ، فى كل مكان وزمان .

العلاقة الوثيقة بين مذهب المطلق والنزعة الموضوعية : من المنطقي أن يكون صاحب المذهب المطلق ذا نزعة موضوعية - بل نزعة موضوعية متطرفة . فهو عادة ينظر الى القانون الأخلاقي ، لا على أنه مطلق فحسب ، بل على أنه أيضا أساسى فى تركيب العالم . وهو شامل بمعنى مزدوج : فهو لا يقتصر على الامتداد فى كل مكان والانبطاق على جميع الكائنات العاملة ، وإنما هو يكون جزءا لا يتجزأ من الواقع . ومن الواضح أن هذا يؤدي الى استبعاد من المجال الذاتى . والواقع أن صاحب المذهب المطلق ذاته يميل الى تشبيه القانون الأخلاقي بقانون الجاذبية : فهو يرى أن الاثنين معا ملزمان بنفس المقدار ، ومتساويان فى سمواتهما ودوام تأثيرهما ، وكما أن من الحق أن نعتقد أن قوة الجاذبية ليست لها الا قيمة ذهنية أو ذاتية ، فإن من الحق بنفس المقدار أن كل فرد يخلق « خيره » أو « حقه » الخاص بناء على تفضيلاته . بل اننا نستطيع ان نمضى فى التشبيه أبعد من ذلك : فكما أن الجاذبية كانت توجد قبل أن يكتشف نيوتن قوانينها ، وكما أنه ستظل هناك جاذبية متبادلة بين كل الأسماء فى الكون لو اختفى الجنس البشرى من العالم ، فكذلك كان القانون الأخلاقي موجودا قبل أن نعرفه ، وهو ما زال مستقلا عن معرفتنا . بل ان كثيرا من أنصار المذهب المطلق يرون أن من الممكن أن تختفى البشرية ، أو ألا تكون قد وجدت على الإطلاق ، دون أن يؤثر ذلك فى مركز « الخير » على أى نحو .

مصادر النزعة الأخلاقية المطلقة

١ - المصدر التاريخي : ليس من الصعب أن نهتدى الى المصدر الرئيسى للنزعة الأخلاقية المطلقة (٣) ذلك لأن أصل الحضارة الغربية وأساسها مسيحي ،

(٣) اننى مدين لكتاب « مفهوم الأخلاق The Concept of Morals » من تأليف « ستيس Stace » بهذه الآراء فى مصادر النزعة الأخلاقية المطلقة . ذلك لأن الفصلين الأولين من كتابه هذا يتضمنان أوضح عرض يمكن تصوره للتقابل بين النزعة النسبية والنزعة المطلقة .

وحين نقول « المسيحي » فاننا نعني (بالنسبة الى الفلسفة) « التوحيدي » .
 فالإيمان بالله واحد ، يحكم الكون الذي خلقه ، أساس للتفكير الديني للغرب .
 وفضلا عن ذلك فان هذا الاله عاقل ، تظل أفكاره وأوامره متسقة مع ذاتها على الدوام (٤) وهذه الأوامر شاملة ، تنطبق على الناس جميعا في كل مكان . ولما كان القانون الأخلاقي صادرا عن هذا الاله العاقل المتسق مع ذاته ، فمن المنطقي أن يكون قانونا شاملا ثابتا . ذلك لأن الاله المطلق لا يمكن أن يضع الا قانونا أخلاقيا مطلقا . وعلى ذلك فان تباين المعايير الأخلاقية التي نلاحظها من مكان الى مكان ومن عصر الى عصر ، لا يمكن أن يكون راجعا الى الجهل بإرادة الله . ولو كان الناس جميعا يعرفون الإرادة الالهية ، لكان لهم جميعا قانون أخلاقي واحد ، ولوصف الجميع نفس الأشياء بأنها « خيرة » ونفس الأفعال بأنها « صالحة » .

ومما له دلالة أنه ، مثلما أن الناس في الحضارة الغربية قد ظلوا حتى عهد قريب يأخذون وجود الاله واحد قضية مسلمة ، فانهم أيضا كانوا ينظرون الى وجود معيار أخلاقي مطلق على أنه أمر واضح بذاته . والواقع أن كل الحجج الفلسفية التقليدية الخاصة بالمعايير الأخلاقية ، حتى تلك التي أتى بها مفكر عميق مثل امانويل كانت ، كانت تبدأ بالتسليم بوجود معيار مطلق كهذا . فما دام التوحيد المسيحي قد ظل هو العقيدة السائدة بلا منازع ، فقد كان من المحتم أن يكون التفكير الأخلاقي ذا نزعة مطلقة .

٢ - المصدر المنطقي : لا يتميز الأساس المنطقي للنزعة المطلقة بنفس الوضوح الذي يتميز به أساسها التاريخي ، غير أن للأول أهمية أعظم بكثير بالنسبة الى الفكر المعاصر ؛ ذلك لأن أنصار المذهب المطلق في الأخلاق قد ظلوا طوال أكثر من قرن من الزمان يحاولون تقديم دعامة عقلية ، ومنطقية ، تحل محل الأسناس الذي كانت عقيدة التوحيد تقدمه من قبل . وربما كان « كانت » أشهر هؤلاء العقلين في ميدان الأخلاق ؛ فقد كان يعتقد أن التحليل يستطيع على الدوام أن يثبت أن خرق القانون الأخلاقي هو أيضا خرق لقوانين المنطق ، فالأخلاقية تنطوي دائما على تناقض منطقي ؛ ولنقتبس أشهر الأمثلة التي ضربها « كانت » في هذا الصدد : فعندما نعطي وعدا دون أن يكون في نيتنا انوفاء به ، فان سلوكنا يكون شرا لأننا نتصرف على أساس مبدئين متناقضين في آن واحد . أول هذين المبدئين هو أن الناس ينبغي أن يؤمنوا بالوعود . ولكنني اذا أخلفت وعدي ، فمعنى ذلك أن لكل شخص الحق في أن يخلف وعوده ، ما دام القانون الأخلاقي ينبغي أن يكون شاملا . ولو أخلف كل شخص وعوده ، لما عاد أحد يؤمن بالوعود ، ولكان لدينا مبدأ آخر - هو أن من الصحيح أن أحدا لا ينبغي أن يؤمن بالوعد - وهو مبدأ يتناقض مع الاول .

(٤) أنظر « ستيس Stace » المرجع المذكور .

ولقد كان « كانت » يعتقد أن جميع أمثلة الشر/ يمكن أن ترد بدورها الى أمثلة لانعدام الاتساق المنطقي . وهكذا يصبح قانون عدم التناقض هو 'المبدأ الأساسي للأخلاق ، كما كان دائما بالنسبة الى المنطق .

٣ - المصدر الكيفي : من أحدث المحاولات التي بذلت لايجاد أساس عقلي للنزعة المطلقة ، نظرية سبق لنا الإشارة اليها : « فخير » كيفية لا تعرف ، ولا ترد الى غيرها ، تتصف بها أشياء أو أفعال أو مواقف معينة ، وهي كيفية شبيهة بالكيفيات اللونية ، كالأصفر مثلا . وعلى الرغم من أن العالم الفيزيائي يستطيع تعريف الأصفر على أساس كمى (فيقول انه كذا من الذبذبات فى الثانية فى أثير مفترض) ، فإن أى لون يشكل ، بالنسبة الى تجربتنا المباشرة ، معطى حسيا لا يرد الى غيره ، ولا يمكن أن يعرف الا بالتجربة . وكذلك فإن القيمة ، (وهى فى هذه الحالة ، القيمة الأخلاقية) كيفية لا تعرف ولا ترد الى غيرها ، تتصف بها أشياء أو مواقف معينة ، مثلما تتصف الليمونة بالأصفرار .

الحجج المضادة للنظرة الكيفية : على الرغم من أن هدفنا ليس نقد النزعة المطلقة ، وإنما عرضها بوصفها الموقف الذى ثارت عليه النزعة النسبية ، فإن من المفيد مع ذلك أن نشير الى حجة أو اثنتين وجهتا ضد هذه النظرية الكيفية فى « الخير » . فمن الممكن أولا أن يشير المرء الى أن التشبيه باللون فاسد تماما . ذلك لأننا حتى لو سلمنا بأن اللون موضوعى . كامن فى الشيء (وهو أمر لا يقره الا القليل جدا من علماء النفس) ، فلن يكاد يكون هناك وجه للمقارنة بين كيفيتى « الخير » و « الأصفر » . ذلك لأن المفروض أن كل شخص ذى إبصار سوى ستكون لديه نفس التجربة عندما ينظر الى شيء أصفر . وبعبارة أخرى ، فللأصفر ، من حيث هو تجربة ، مركز شامل يسرى على الجميع . فهل يستطيع « الخير » أن يدعى أى مركز كهذا ؟ على الرغم من أنه قد تكون هناك تجارب أو أشياء قليلة تعد « خيرا » فى نظر الجميع ، وعلى نحو شامل ، فإن عددها ضئيل جدا بالقياس الى تلك الأشياء التى لا حصر لها ، والتى لا يوجد حولها أدنى اتفاق . ومن هنا كان التشبيه باللون غير صحيح .

وهناك اعتراض ثان ، زبما كان أخطر ، على هذا الرأى القائل ان الحرية كيفية أو صفة كامنة ، ذلك لأننا حتى لو سلمنا بأن الحرية كامنة فى أشياء ومواقف معينة ، فإن هذا التسليم لن يكون أساسا كافيا للإلزام الخلقى . ولنقتبس فى هذا الصدد تلك الحجة المقنعة التى وردت فى كتاب « ستيس . Stace » :

ان كون الشيء يتصف بكيفية أو صفة ، يفرض على الزاما عقليا أو نظريا محضا بأن اعترف أن لديه هذه الكيفية : ولكن كيف يفرض على ذلك أى التزام بأن أسلك ؟ ولم كان

يتعين على أن أفعل شيئا حياله ؛ لو قيل لى ان زهرة معينة صفراء ، ورأيت هذا بعينى ، فعندئذ أستطيع أن أفهم أن أكون مضطرا الى الاعتراف بحقيقة القضية القائلة ان « هذه الزهرة صفراء » . بل اننى لا أستطيع أن أفعل غير ذلك فأننا مضطرا الى قبولها . ولكن هذا لا يمكنه أن يرغمنى على أى نوع من الفعل . فهو لا يرغمنى مثلا على التقاط الزهرة . ولن أفعل ذلك الا اذا كنت أحب الأزهار الصفراء ، أو لدى أى ميل آخر يدفعنى الى التقاطها . وكذلك ، فاذا قيل لى ان شيئا أو فعلا يتصف بصفة الخير ، واذا أدركت أنا ذاتى ذلك ، فأنى أستطيع أن أفهم أن هذا سيرغمنى على الاعتراف بحقيقة القضية القائلة ان « هذا خير » ، ولكنه لا يمكن أى يفرض على الزاما عمليا ايا كان . وسأظل لا أفعل أى شيء ، ما لم يحدث أن أكون ممن يحبون هذه الأشياء الخيرة . وفى هذه الحالة يكون ميلى هو الذى يدفعنى ، لا الحقيقة النظرية التى أوضحت لى (٥)

الثورة على النزعة المطلقة

ان الموقف النسبى ، كما أوضحنا من قبل ، هو فى أساسه ثورة على النزعة المطلقة . وهو أيضا جزء لا يتجزأ من المزاج العقلى العام لعصرنا ، فالنسبية فى كل الميادين تبدو فى نظر معظمنا « واضحة بذاتها » ، مثلما كانت النزعة المطلقة بالنسبة الى الأذهان فى العصور الوسطى . والواقع أن المزاج النسبى يسود الفكر الحديث الى حد أصبحت معه كل أشكال النزعة المطلقة - سواء منها العلمية أم السياسية أم الأخلاقية أم الدينية - تتخذ موقف الدفاع (٦) ولما كنا قد كررنا كل هذا الوقت لعرض وجهة نظر النزعة المطلقة ، فسوف تبدو النسبية ، لحسن الحظ ، مذهبا يسهل وصفه .

ويمكن وصف النسبية ، باختصار ، بأنها مذهب يقف على طرفى نقيض مع كل ما هو أساسى فى النزعة المطلقة . فبينما النزعة المطلقة واحدة ، فان النسبية تميل بشدة الى التعددية . وبدلا من قانون أخلاقى واحد شامل ثابت ، تقول النسبية بعدد كبير من هذه القوانين . وبدلا من « خير » واحد ، نجد هنا عددا

(٥) ستيس . المرجع السابق .

(٦) ينبغى أن يلاحظ مع ذلك أن الحرب العالمية الثانية كانت ، جزئيا على الأقل صراعا بين النسبية السياسية (أى الديمقراطية) وبين نزعة سياسية مطلقة بعثت من جديد (هى النزعة الشمولية) .

لا حصر له من حالات « الخير » فحسب . وبدلاً من « القيمة » بمعناها الشامل ، نجد « قيماً » فقط . وبالاختصار ، فهذه المدرسة ترى أن كل خير نسبي ، أما تبعاً لما تقول الجماعة أنه صواب ، وأما تبعاً لما يشعر الفرد أنه صواب . وكل قيمة نسبية تبعاً للزمان والمكان والمدينة ، وهي تتوقف على طبيعة النوع البشري وحاجات الكائن العضوي الفردي في داخل هذا النوع . أما الكلام عن « الخير » بوصفه شيئاً مستقلاً عن هذه فلا معنى له . ويرى النسبي أن من المستحيل بوجه خاص ، تجاهل طبيعة النوع الانساني والاهتمامات الفريدة المميزة للبشرية . ولذا فإن كل ما يقوله أنصار المطلق عن « الخير الكوني » الذي يفترض أنه يسرى على أي نوع يمكن تصوره من المخلوقات العاقلة ، وضمنها أهل المريخ أو الملائكة ، إنما هو محض هراء .

الأسس التاريخية للنسبية : لعل أفضل وسيلة لتكوين صورة واضحة عن النسبية هي بحث جذورها التاريخية وحججها الحالية . فبينما هذه النزعة كانت لها أسسها الوطيدة في اليونان القديمة – إذ أن السفسطائيين ربما كانوا أكمل مفكرين نسبيين عرفتهم الفلسفة حتى الآن – فإن تطورها الحديث قد بدأ مع عصر النهضة . وقد وصف عصر النهضة أحياناً بأنه ثورة في جميع الميادين على النزعة المطلقة السائدة في العصور الوسطى . وعلى الرغم من أن في هذا الوصف تبسيطاً مفرطاً ، فإنه ينطوي مع ذلك على قدر غير قليل من الصواب . ولكن من الغريب مع ذلك أنه ، على الرغم من أهمية الحركات النسبية في الميدانين السياسي والديني خلال فترة عصر النهضة ، فلم يحدث تطور كبير للنسبية الأخلاقية حتى بعد أن توطدت فترة النسبية في سائر الميادين . فكما رأينا من قبل ، ظل « كانت » حتى أواخر القرن الثامن عشر يسلم بأن هناك قانوناً أخلاقياً ملزماً على نحو مطلق . كذلك فقد أوضحنا السبب الذي ظهرت من أجله النسبية الأخلاقية الحقبة متأخرة إلى هذا الحد : ذلك لأن الانقسام الذي طرأ على المسيحية منذ عهد لوثر لم يكن يعنى أي تراجع عن عقيدة التوحيد ، وما دام هناك إله « مطلق ذو إرادة مطلقة يفترض دون مناقشة ، فسيكون من المحتتم الإيمان بمعيار أخلاقي مطلق ، يسود الكون بأسره .

ومع ذلك فقد حدثت خلال الأعوام المائة والخمسين الأخيرة عدة أمور جعلت امتداد النسبية إلى ميدان الأخلاق أمراً لا يقل عن ذلك النمو الهائل في العلم . ولقد كانت النتيجة النهائية لهذا النمو هي جعل الإيمان بالوهمية واحدية ، أو بنظام مطلق من القيم ، أصعب مما كان في أيام « كانت » . والعامل الثاني الذي أدى إلى ظهور النسبية الأخلاقية هو بداية عهد علم اجتماعي وتطور علم آخر : فقد ظهرت تلك الدراسة العلمية التي نطلق عليها اسم الأنثروبولوجيا ، كما أن التاريخ أصبح يركز على أساس متين من البحث والدراسة . وقد أدى

هذان المبحثان الى تكديس مجموعة رائعة من المعلومات حول موضوع تغير العادات البشرية والمعايير الأخلاقية ، بحيث لا يوجد المرء مفرا من أن يستشف نزعة من هذه الأدلة المتراكمة . وثالثا فان لنظرية التطور نتائج نسبية ؛ اذا أنها توحى بأن المعايير الأخلاقية قد تطورت مع المجتمع والنظم البشرية . ومثل هذا التطور الأخلاقي ينطوى بدوره على القول بأن التغير أساسى للأخلاق مثلما أنه أساسى للبيولوجيا ، والتغير يؤدي منطقيا الى انكار أى معيار مطلق .

الحجج المنطقية : وهناك ، بالاضافة الى هذه الحجج العلمية والتاريخية المؤيدة للنسبية ، حجج أخرى متعددة ذات طابع منطقي بحث . فهناك أولا تلك الحقيقة القائلة ان كل أخلاقية تبدو مبنية على استجابة انفعالية - أو بعبارة أدق ، على تفضيل انفعالى . وتشكل وجهة النظر هذه هجوما حادا على النزعة العقلية المطلقة عند مفكرين مثل « كانت » . وعلى الرغم من أن هذا الرأى المبنى على فكرة الانفعال ليس مقبولا لدى جميع النسبيين ، فانه قام بدور هام فى جعل النزعة المطلقة تقف موقف الدفاع ، ومن هنا يستحق عرضا موجزا . هذا الرأى يقول باختصار ان كل ما ينظر اليه الناس بعين الموافقة ، أو كل ما يثير استجابة انفعالية سارة ، يسمى « خيرا » . وكل ما يثير البغضاء أو الغيرة أو الاشمئزاز يرفض بوصفه « خطأ » أو « شرا » . ومع ذلك ، فلما كانت الانفعالات متغيرة ، سواء من فرد الى فرد ، أو من لحظة الى لحظة فى انفراد الواحد ، فانه يترتب على ذلك أن تكون التقويمات الأخلاقية بدورها متغيرة وشخصية . فالشئ الذى يبعث التقزز فى شخص معين ، قد لا يؤثر فى شخص آخر ، ومن هنا فان ما يراه الأول لا أخلاقيا أو « شريرا » لن يراه الثانى أمرا أخلاقيا على الاطلاق . وقد يحدث بالمصادفة أن يراه المشاهد الثانى أمرا طريفا ، لا أمرا يدعو الى التقزز ، وعندئذ يؤدي الى حدوث استجابة « طيبة » ، أو « خيرة » ، ما دام الشعور بطرافة شئ ما هو قطعيا تجربة سارة .

أما الحجة المنطقية الثانية للنسبي فربما كان جميع أنصار هذا المذهب يقبلونها . هذه الحجة تشير الى أن أى قانون أخلاقى مطلق ينطوى على التزام مطلق بأن من الواجب اطاعة القانون . فهناك دائما أمر موجود ضمنا فى أية صورة من صور النزعة المطلقة فى الأخلاق . كما رأينا من قبل ، فليس فى المذهب المطلق أى عنصر شرطى : فهو لا يقول « ينبغي لك أن تؤدى واجبك اذا أردت أن تعيش سعيدا » ، وانما هو أمر مطلق يقول « ينبغي لك أن تؤدى واجبك » . ولهذه الصيغة نفس تأثير الأمر « أد واجبك ! » غير أن كل الأوامر تنطوى على مصدر للسلطة ، وكل الزام يقتضى شخصا يلزم (٧) . وهكذا فسرمان ما نجد أنفسنا غارقين فى المشكلة الصعبة المتعلقة بمصدر الالتزام الخلقى أو أساسه .

(٧) انظر : ستيس ، المرجع المذكور .

وحسبنا الآن أن نشير الى أن النسبى ينكر وجود أية سلطة أو أى أمر كهذا . فهو لا يعمل أبدا من الإشارة الى أن أحدا لم يتمكن ، تاريخيا ، من أن يكتشف أساسا موضوعيا للالزام الأخلاقى . ومن المؤكد أن صاحب المذهب المطلق أصبح ، منذ انهيار سلطة العقيدة الدينية ، يجد من الصعب محاولة إثبات مصدر للأمر المطلق . ذلك لأنه لم يكن من الصعب تحديد الفاعل الأمر ، مادام الناس جميعا يقبلون سلطة الكنيسة ويؤمنون بالله قادر على كل شيء ، ذى ارادة مطلقة . ولكن ، أمن الممكن ايجاد أساس دنيوى مماثل ، يحل محل هذا الأساس الدينى؟ هذا هو السؤال الذى يحاول نصير فكرة المطلق أن يجيب عنه بالإيجاب ، وأن يكن النسبى يؤكد أنه لا يجاب عليه إلا بالنفى .

نتائج النسبية

من المرجح أن كل ما قلناه عن النسبية حتى الآن يجد قبولا لدى معظم القراء . ومع ذلك فإننا لم نكشف حتى الآن إلا عن الجانب الإيجابى لوجهة النظر هذه . ومن سوء الحظ أن للموقف النسبى نتائج معينة تحول بين معظم المفكرين وبين قبوله حتى بعد أن يكونوا غير راضين عن النزعة المطلقة (٨) . ولابد من فهم بغض هذه النتائج قبل أن نحاول الاختيار بين الموقفين ، أو قبل أن نشرع فى وضع صيغة معينة توفق بينهما .

أن الجميع يعلمون أن الممارسة الأخلاقية نسبية ، والكثيرون يتوسعون فى هذه الحقيقة وينظرون الى كل المعايير الأخلاقية على أنها نسبية . ومع ذلك فإن القائل بالنزعة المطلقة يكون واثقا أن أى شخص عاقل لابد أن يقبل النتائج المنطقية لمثل هذا التوسع . فهو أولا يعنى (فى رأى المذهب المطلق) أنه لا يمكن أن يكون هناك معيار للحكم على قانون أخلاقى معين بأنه أفضل أو أسوأ من الآخر ، أو أعلى منه أو أدنى . فلن تكون هناك عندئذ أسس سليمة لتقويم السلوك ، فيما عدا اتفاقه مع العرف المحلى أو القومى . ولنتأمل النتائج الكاملة لهذا الموقف : فإذا كان كل « خير » أو « صواب » نسبيا تبعا للزمان والمكان والظروف ، وإذا كان سلوك الرجل الشرقى « صوابا » ما دام يتفق مع المعايير الشرقية ، وسلوك الرجل الغربى صوابا إذا كان يرضى أمزجة الغربيين، فعندئذ يمكن القول أن الالتجاء الى التعذيب فى عدالة العصور الوسطى كان

(٨) بذلت عدة محاولات لاتخاذ وجهة نظر تتوسط بين الطرفين . غير أن ضيق المكان لا يسمح لنا بعرض تفاصيل هذه المواقف الوسطى ، لا سيما وأن الكثير منها يصعب فهمه الى أبعد حد . ولما كانت المعركة التاريخية قد دارت (وما زالت تدور الى حد بعيد) بين الموقفين الأكثر تطرفا ، فحسبنا أن يفهم الطالب هذين الموقفين بوضوح .

صوابا ، وأن المحاولات التي بذلت لإبطال عادة الهنود في دفن الأراامل بعد موت أزواجهن كانت محاولات خاطئة . ويواصل أنصار المطلق كلامهم فيقولون ان هناك نتيجة ثانية للنسبية ، هي أن من المستحيل وجود تقدم أخلاقي في ظل معيار نسبي . فكيف نقول ان الغاء الرق كان « خيرا » أو ان انتهاء الحروب سيكون « خيرا » ، أو ان الأخلاق التي دعا اليها المسيح « أرفع » من تلك التي جاءت في العهد القديم ؟ وثالثا ، فلماذا يحاول أى شخص أن يحيا حياة أخلاقية « أفضل » ؟ « أفضل » من أى شيء ؟ اننا نستطيع أن نقول ان السلوك الأخلاقي لشخص معين قد ازداد اقترابا من معايير عصره أو مجتمعه ، أو نقول انه يسلك الآن بطريقة تزيد من سعادته أو من رضا المجتمع عنه . ولكن ما لم يكن هناك معيار مشترك ، شامل (أعني غير نسبي) يغدو أى حديث عن « الأفضل » أو « الأسوأ » ، وعن « الأعلى » أو « الأدنى » يغدو لغوا . بل ان لنا أن نتساءل : ما الذى يمكن أن تعنيه ألفاظ مثل « الصواب » و « الخطأ » فى مذهب يلتزم النسبية بدقة ؟ من المؤكد أنها لا يمكن أن تكون ذات معنى له أدنى صلة بما كانت هذه الألفاظ تعنيه فى الماضى .

هل هناك أى بديل غير المذهب المطلق ؟ هناك بعض المفكرين الأخلاقيين اللذين يبدوون استعدادهم لقبول هذه النتائج الفوضوية التي تترتب على النسبية الأخلاقية الكاملة . ومع ذلك فان أشد دعاة هذا الرأى تحمسا كانوا هم فى العادة علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا ، الذين تقتصر مهنتهم على ملاحظة أنماط السلوك وتصنيفها . ولقد حاول مفكرون آخرون أن يهتدوا الى طريق وسط بين الطرفين النسبي والمطلق . وقد تحقق لهم ذلك أحيانا عن طريق انكار وجود أى أساس كونى « للخير » . وفى هذه الحالة تفصل الأخلاق عن الميتافيزيقا ، ويكون علينا أن نقتصر على نوع انساني بحث من النظرية الأخلاقية . وهناك طريقة ثانية لحل هذه المشكلة ، وهى طريقة قد تكون أفضل من الأولى ، هى الفصل بين المذهب المطلق وبين الشمول . ويتم ذلك عن طريق ايجاد أساس نفسى أو بيولوجى للأخلاق : فنحاول وضع قانون يكون شاملا للناس جميعا ، على أساس أن لهم ، بحكم انتمائهم الى نوع واحد ، طبيعة بيولوجية مشتركة (وكذلك طبيعة نفسية مشتركة الى حد بعيد) . ولا بد لوجهة النظر هذه أن تذهب الى أن أوجه الشبه بين الناس أهم بكثير من أوجه الاختلاف بينهم . وبذلك تكون هناك بين الأفريقي غير المتمدين وبين الأوروبي أو الأمريكى الحديث ، عناصر مشتركة من الرغبات والميول ودوافع الارضاء الممكنة ، تسمح لنا بوصف حياة « خيرة » تسرى على البشر أجمعين . وما ان نحدد هذه الحاجات المشتركة وهذا الصالح العام ، حتى يمكن – بل يجب – أن تندرج فى هذا الإطار كل تقويمات « الخير » أو « الشر » ، بحيث يكون الشيء أو الموقف « خيرا » اذا كان يشبع حاجة من تلك الحاجات البشرية

الشاملة ، ويكون السلوك « صوابا » اذا كان يحقق الصالح المشترك الذى يسرى على الناس جميعا بحكم اشتراكهم فى صفة الانسانية .

تصنيف القيم

بدلت محاولات متعددة ، مستقلة بدرجات متفاوتة عن هذه المشكلة الأساسية المتعلقة بمكانة الخير ، لتصنيف القيم بالنسبة الى معايير أو نقاط ارتكاز متباينة . وكانت هذه التصنيفات عادة تتخذ شكل سلسلة من الأزواج المتقابلة ، كالقيم الكامنة intrinsic فى مقابل الوسيلىة instrumental والقيم العليا فى مقابل الدنيا ، والثابتة فى مقابل المتغيرة ، الخ . ومع ذلك فليست لكل هذه الأزواج من القيم أهمية متساوية ، ولذا سنقتصر على الكلام عن تلك التى يشيع النظر إليها على أنها أساسية .

١ - القيم الكامنة والقيم الوسيلىة : يعتقد الاجماع على أن التقابل الأساسى فى أى تصنيف للقيم هو التقابل بين القيم الكامنة والقيم الوسيلىة . وقد أتاحت لنا من قبل فرصة الإشارة الى هذا التقسيم فى فصول سابقة . ويمكن القول باختصار أن القيمة الكامنة هى تلك التى لا تخدم غاية معينة - أى تلك التى لا تستمد دلالتها من كونها وسيلة لغاية معينة أخرى . فهى خير فى ذاتها وبذاتها ولذاتها ، دون إشارة الى قيمة أخرى أشمل منها . وربما كان أفضل مثل للخير الكامن هو « السعادة » . فمن الواضح أننا لا ننشد السعادة من أجل أى شيء غير السعادة ، أى أننا لا نطلب السعادة من أجل الحصول على شيء غيرها . فهى ليست وسيلة لأى شيء خارج عنها ، وإنما تكون لها قيمتها دون إشارة الى أى شيء غيرها .

وفى مقابل هذه القيمة الكامنة توجد معظم الأمور التى نسميها عادة « خيرا » . وإن التحليل ليبين أن معظم الأشياء التى ننشدها ، أو المواقف التى نسعى الى تحقيقها ، لا تكون لها قيمة عندنا الا من حيث هى وسيلة لبلوغ شيء له قيمة كامنة أو باطنة . وأوضح مثل لهذا الخير « الوسيلى » هو المال . فمن الواضح أن المال لا يكون له قيمة الا من حيث هو وسيلة لكثير من الأمور المرغوب فيها فى الحياة . ولا يمكن أن يعده أحد ، فيما عدا البخيل ، خيرا فى ذاته ، أو شيئا يكتسب ويكسب دون نظر الى الحاجة التى يلبيها أو الرضا الذى يمكنه أن يجلبه .

مشكلة القيم الكامنة : يستطيع المفكر الأخلاقى أن يدرك بسرعة أن هناك ثلاثة أمور تنطوى عليها أية علاقة بين القيم الكامنة والوسيلة . الأول هو أن القيم التى هى كامنة بحق قليلة جدا . وقد انتهى بعض الثقات الى أنه قد

لا تكون هناك الا قيمة كامنة واحدة فحسب ، بل لقد انكروا أن تكون هناك أية قيمة يمكن تصنيفها على أنها كامنة بالمعنى المطلق . وثانيا ، فمن الضروري تعويد أنفسنا على التمييز الدقيق بين فئتي القيم هاتين اذا شئنا أن ننظم حياتنا وأوجه نشاطنا الأخلاقي بحكمة . وأخيرا فإن الفيلسوف ، شأنه شأن أى شخص مفكر ، يدرك بألم صعوبة احتفاظ معظم الأشخاص ، ومنهم هو ذاته ، بهذا التمييز في أذهانهم . ذلك لأن الناس جميعا يميلون الى الخلط بين فئتي الخير ، وكثيرا ما نسلك وكان هدفنا المباشر (الذى يكاد فى كل الأحوال يكون قيمة وسيلية فحسب) يتميز بالأهمية القصوى التى تتصف بها القيمة الكامنة الحقيقية . فمن السهل أن ننسى أن معظم الأشياء التى نفعلها لا يكون لها معنى الا لأنها تخدم غاية أوسع منها ، « كالسعادة » أو « الرضا » أو « راحة الضمير » .

ولقد رأى بعض المفكرين أن التمييز بين الخير الكامن والخير الوسيلى هو التمييز الرئيسى فى الأخلاق . ومن المؤكد أنه لا يكاد يكون هناك تمييز أهم منه بالنسبة الى البحث النفسى فى الارضاء أو الاشباع . وعلى هذا الأساس تكون « الحياة الخيرة » هى تلك التى تؤدى الى أقصى حد من الخير الكامن ، وفى الوقت ذاته تنظم القيم الوسيلىة على أساس أنها تخدم القيم الكامنة . والمشكلة الرئيسية فى كل حياة نود أن نعيشها بحكمة ، هى أن نقرر ما له قيمة كامنة، ثم ننظم حياتنا على أساس تحقيق هذا الشيء وحده ، ونرفض أن نخضع لاغراء تبديد وقتنا وطاقتنا سعيًا وراء الوسائل المجردة وكأنها غايات الحياة أو أهدافها .

٢ - القيم العليا والدنيا : أما التصنيفات الأخرى الممكنة فى مجال الأخلاق ، فتبدو أقل أهمية بالقياس الى تقسيم القيم الى كامنة ووسيلية . والواقع أن مجرد الاكتفاء بالإشارة الموجزة اليها كاف لتحقيق لغرضنا ، الذى هو إعطاء القارئ فكرة عامة عن ميدان الأخلاق بدلا من أن نعرض عليه تفاصيل هذا الميدان ، وهناك كاتب مشهور فى ميدان الأخلاق ، هو و . م . إيربان W.M. Urban ، يصنف القيم على أنها عضوية (أى جسمية واقتصادية وترويحية) ، وفوق العضوية (أى الشخصية والعقلية والجمالية والدينية) (٩) . وهناك تقسيم آخر مماثل ، ولكنه أشهر الى حد ما ، هو تقسيم القيم على أساس الأعلى والأدنى . ولكن من سوء الحظ أنه لا يوجد دائما اتفاق حول تحديد

(٩) « أساسيات الأخلاق Fundamentals of Ethics » ، ويلاحظ أن تصنيف إيربان إنما هو تحسين لفئات القيم المألوفة ، التى نجد قائمة لها فى الفصل السابع من كتاب « القيم الأخلاقية Moral Values » ، من تأليف « و . ج . إيفريت W.G. Everett » .

موضع التقسيم بدقة ، كما أنه ليس من الممكن التعبير على نحو مرض عن الأساس الدقيق لهذه القسمة الثنائية . ومع ذلك فمن المتفق عليه عامة أن القيم العليا أرق ، وأدق ، وأرفع ، وأنفس ، وأنها تفترض القيم الدنيا التي لا يمكن أن تظهر العليا بدونها . (١٠) أما الدنيا فلا تعتمد على العليا . مثال ذلك أن القيم العقلية تفترض الجسمية، بل والاقتصادية، غير أن الصحة والدخل الكافى لا يتوقفان على حب المعرفة أو عشق الحقيقة .

وعلى الرغم من أن هذا التمييز بين القيم العليا والدنيا كان أمرا مألوفًا شائعًا في المناقشات الأخلاقية في القرن التاسع عشر ، فإن هذين اللفظين لم يعودا اليوم يحوزان رضا المفكرين الأخلاقيين . وقد يكون من الممكن تعريف فئتي القيم هاتين على نحو يجعلهما تحوزان قبولاً أوسع في الوقت الحالى ، ولكن حتى لو اقتصرنا على الاستخدام الدقيق لهما فسوف ينطويان حتماً على ثنائية أخلاقية . وهذه الثنائية تبلغ في بعض الأحيان حداً من التطرف يؤدي إلى ظهور النزعة التطهيرية puritanism والنزعة الزاهدة نتيجة لها . فمن السهل التوحيد بين قيم الدنيا وبين الأشباع المادى بكل أنواعه ، على حين أن القيم العليا تصبح تلك التي لا تشوبها أية شائبة مادية . هذه التفرقة تنطوى ضمناً على القول أن أى إرضاء مادى لا يمكن إلا أن يكون « أدنى » ، على حين أن كل القيم المرتبطة بأعمال الإنسان فى المجال الذهنى والروحى تضمن لنفسها مكانة « عالية » .

وربما كان الاعتراض الرئيسى الذى يوجه إلى هذا التصنيف راجعاً إلى الألفاظ المستخدمة ذاتها . « فالأعلى » و « الأدنى » هما بالطبع محايدان غير تقويمين ، عندما يستخدمان فى معناهما الأصلية للدلالة على العلاقات المكانية . ولكن لفظ « الأدنى » عندما يستخدم فى الأخلاق يعبر دائماً عن نوع من التحقير ، إذ أنه يوحى بقيمة أقل جدارة أو نبلا أو نقاء مما نفترض أن القيم « العليا » تكون عليه . ولو لم يكن اللفظان مرتبطين بالجسم من جهة والروح من جهة أخرى ، لما أثرت ضدهما اعتراضات ذات بال . أما بالطريقة التي يستخدمان بها عادة ، فإنهما يدلان على تقابل ثنائى - بل على صراع - بين البدن والروح ، وهو تقابل لم يعد الفكر المعاصر يسلم به .

٣ - القيم الاشتمالية والاستبعادية : هناك تمييز آخر أوضح وأقل إثارة للخلاف ، هو التمييز بين القيم الاشتمالية inclusive والاستبعادية exclusive . مثال ذلك أن القيم الاقتصادية تكون عادة استبعادية ، إذ أن

(١٠) أنظر : و . ه . روبرتس : مشكلة الاختيار: W.H. Roberts
The Problem of Choice

امتلاكى يحول بينك وبين كل شخص آخر من أن يمتلك نفس هذه الأشياء .
 وفى مقابل ذلك نجد أن قيمة مثل الدعابة ليست قيمة يمكن أن يشترك فيها
 الناس فحسب ، بل أنها قد تزيد إذا أمكن أن يشترك شخص آخر أو أشخاص
 آخرون فى موقف الدعابة . ففى صالة العرض السينمائي أو المسرحى مثلا
 نجد فى كثير من الأحيان أن الأشخاص الذين لا يعرف بعضهم بعضا ينظرون
 بعضهم الى بعض عندما يضحكون على شىء على خشبة المسرح أو على الشاشة ،
 والسبب الواضح لذلك هو أنهم يجدون أن رغبتهم فى الضحك تزيد عندما
 تقع عيونهم على عين جارهم . وهناك مثال آخر للقيمة الاشتمالية، هو الاستمتاع
 بالجمال . فمعظمنا يجد هذه اللذة أعظم بكثير عندما يكون فى استطاعتنا
 مشاركة غيرنا فى التجربة الجمالية . ولا بد أن يكون الشخص أو الأشخاص
 الذين يؤدى وجودهم الى تقوية شعورنا بالجمال - لسبب ما غريب - أشخاصا
 نحبههم ، وذلك على العكس مما يحدث فى حالة الدعابة أو الضحك ، الذى قد
 يؤدى وجود غرباء عارضين فيه الى زيادته كثيرا (كما ذكرنا منذ قليل) .
 فضلا عن ذلك فيبدو أن قيمة الجمال تتناسب طرديا مع درجة ميلنا الى
 زملائنا فى التجربة المشتركة : وكلنا نلاحظ التأثير الهائل للجمال فى
 المحبين . وكلنا نعلم بنفس المقدار مدى الكآبة التى تلقى ظلها على الموقف
 الجمالى نتيجة لوجود أشخاص نكرهم .

٤ - القيم الدائمة والقيم العابرة : هناك تصنيف آخر للقيم يميز بين
 القيم الدائمة والعابرة . وعلى عكس ما قد نتوقع ، فليس صحيحا أن القيم
 الدائمة ينبغي تفضيلها دائما على القيم العابرة . ففى حالة اللذة الجسمية
 مثلا ، نجد أن الشدة مصحوبة بقصر الأمد قد تكون مفضلة على الاعتدال
 المقترن بالامتداد الزمنى . فلا شك أن جرعة ماء بالنسبة الى شخص يموت من
 العطش تفوق وقت شربها كل القيم الدائمة للفن والدين مجتمعين . وبعبارة
 أخرى فنحن لا نكون حكماء بحيث نفضل قيمة دائمة على قيمة عابرة الا اذا
 كانت القيمتان متساويتين فى كل النواحي الأخرى . فمن الواضح أن تفضيل
 القيمة الدائمة واجب اذا كانت الأمور الأخرى متساوية . ولكن من سوء الحظ
 أن من الصعب فى كثير من الأحيان ايجاد موقف تتساوى فيه كل الأمور
 الأخرى ، لا سيما فيما يتعلق برغباتنا . ففى أغلب الأحيان يكون العصفور
 الموجود فى اليد خيرا من عشرة على الشجرة ، ولا بد من حكمة أخلاقية كاملة
 لتفضيل القيمة الدائمة فى المستقبل على الخير المعترف بأنه عابر ، والذى يوجد
 أمامنا مباشرة ، وينتظرنا لنستمتع به فى اللحظة الراهنة .

السلم المتدرج للقيم : « بالخير بالأسمى ».

يرجى هذا التحليل لمختلف أنواع القيم بأنه قد يكون من الممكن والمفيد
 ترتيب ما لدينا من أشياء خيرة فى سلم متدرج . وفى هذه الحالة يرجح أننا

سنضع الأكثر احتمالا فى مكانة تعلو على الأقل احتمالا ، ونغلب الأعلى على الأدنى ، والدائم على العابر . والأهم من ذلك كله أننا سنضع الكامن قبل الوسىلى . وكما لاحظنا من قبل ، فالقيم الكامنة بحق قليلة جدا ، وبدلا من ذلك ، يتضح لنا أن معظم الأشياء التى نسميها « خيرا » لا تكون لها قيمة . إلا من حيث هى وسيلة لخير آخر أشمل منها ، وهذا بدوره يتبين أنه ليس إلا وسيلة لخير آخر أبعد مدى . وهكذا يكون لدينا حتما سلم متدرج من القيم . ولا بد لأى سلم كهذا من أن تكون هناك قيمة من نوع ما ، وهكذا نصل الى مفهوم القيمة العليا أو الخير الأسمى ، الذى يشتهر عادة باسمه اللاتينى *summum bonum* . واذن فمشكلة « الخير » (متميزة عن مشكلة الالتزام) تؤدي آخر الأمر الى البحث عن الخير الأسمى ، وتحقيق الحياة الخيرة يغدو الى حد بعيد تنظيما لكل القيم الأخرى فى صلتها بهذا الحد الأخلاقى الأقصى .

شروط « الخير الأسمى » بمعناه الصحيح : ماذا ينبغى أن تكون عليه خصائص الخير الأسمى ان شاء أن يكون أقصى خير وأرفع هدف للحياة ؟ أول شرط مؤكد ، هو أنه ينبغى أن يكون خيرا كامنا لاشك فيه . فلا بد أن يكون من شأنه أن يظل فى إمكاننا أن نقول بصدده ، بعد أدق تحليل ممكن ، « هذا خير ، لا بالنسبة الى س أو بوصفه وسيلة لـ . . ص ، بل فى ذاته فحسب » . وهناك صفة ثانية ينبغى أن يتصف بها أى خير أسمى ممكن ، هو أن يكون نطاقه شاملا لكل شيء - أى أن يبلغ من الشمول ما يكفى لكى تندرج تحته كل أوجه نشاطنا بوصفها وسائل لتحقيقه . وأهمية هذا الشرط واضحة ؛ فلو كانت هناك أوجه نشاط تستهدف تحقيق أهداف أخرى لا علاقة لها به - أعنى أهدافا لا تصبح بدورها وسائل لخيرنا الأسمى المفترض - فمن الواضح أننا لا نكون عندئذ ازاء خير أسمى شامل ، بل نكون ازاء خير وسىلى من نوع ما . (١١) .

وهناك صفة ثالثة ينبغى أن يتميز بها كل خير أسمى ، هى إمكان تحقيقه جزئيا على الأقل ؛ ذلك لأن المثل الأعلى للقيم ، الذى يبلغ من الرفعة حدا يجعل من المتحيل تحقيقه ولو بصورة جزئية ، لن تكون له الا صلة عملية وأهمية بالحياة البشرية . ولكن ينبغى أن يلاحظ أن الخير الأسمى لا يشترط

(١١) والمخرج الوحيد من هذه النتيجة هو القول بإمكان وجود أكثر من خير أسمى واحد . وقد اقترح الكثيرون هذه الفكرة ، وليس هناك من سبب منطقى لاستبعادها . ومع ذلك فلما كانت فكرة الخير الأسمى الواحد هى التى سادت التفكير الأخلاقى تاريخيا ، فلن نكون قد وقعنا فى خطأ التبسيط المخل اذا قصرنا مناقشتنا على مختلف الآراء القائلة بواحدية الخير الأسمى .

فيه أن يكون من الممكن بلوغه كاملاً . فيكفى أن يشعر الناس بإمكان تحقيقه بما يكفى لتبرير تكريس الحياة من أجل بلوغ هذا الهدف . كذلك فإن الاعتبارات العملية توحى بأن أية قيمة نرشحها لتكون خيراً أسمى ، ينبغي أن يكون من الممكن بناء خطة للحياة حولها . فإذا كان المثل الأعلى أكثر غموضاً أو تجريداً مما ينبغي ، وإذا كان يقتضى التضحية بتلك اللذات اليومية القليلة التى تبدو لازمة لكى نحس بأننا نحيا حياة طيبة ، أو إذا كان يبلغ من طول المدى حداً لا نرى معه لجهودنا نتائج مباشرة ، فعندئذ يصبح لا قيمة له كمثال أخلاقى أعلى . وهذا هو النقد الذى وجه فى كثير من الأحيان الى بعض المثل العليا التى اقترحها الفلاسفة واللاهوتية . فقد يكون فى استطاعة الخير الشامل (أو السماء فى حالة اللاهوت) أن ينتظر ، ولكن لا بد للإنسان خلال ذلك أن يستمتع بشيء من الرضا والاشباع .

والآن وقد حددنا شروط الخير الأسمى ، وأوضحنا بإيجاز العلاقة العامة بين أى حد نهائى أخلاقى كهذا وبين تجربتنا الكاملة ، فلنعد الى بحثنا بمختلف القيم المرشحة لنيل هذا الشرف الرفيع .

الأخلاق : ما الخير الأسمى؟

الآن ، وبعد أن اتضح لنا أهمية « الخير الأسمى » فى التفكير الأخلاقى ، وكذلك بعض الصفات التى ينبغى أن تتوافر فى أية قيمة تود أن تحتل هذا المركز بطريقة مشروعة ، ننتقل الى بحث القيم الممكنة التى تتنافس على هذا الشرف . ولعل أولى هذه القيم هى أقدم قيمة مرشحة فى هذه الانتخابات الأخلاقية ، وهى قطعا أشهرها - وأعنى بها اللذة . (١) وتعرف المدرسة التى تعد اللذة خيرا أسمى وأساسا لكل قيمة باسم « مذهب اللذة hedonism » ، واللفظ الانجليزى من كلمة hedone اليونانية ، ومعناها اللذة . وتشكل وجهة نظر هذه المدرسة قطبا فى الأخلاق يمكن مقارنته ، من حيث الأهمية ، بالمذهب الطبيعى أو المذهب المثالى فى الميتافيزيقا . وكما أن قدرا كبيرا من النشاط الفلسفى يمكن أن يفهم على أفضل نحو بوصفه صراعا بين هذين القطبين ، فكذلك يكشف قدر كبير من التفكير الأخلاقى عن صراع دائم بين مذهب اللذة وبين مختلف المدارس المضادة للذة .

جوهر مذهب اللذة : يبدو موقف مذهب اللذة ، فى جوهره ، بسيطا للغاية . « فالخير » يعد فى هوية مع « اللذ » ، و « الشر » مع « غير اللذ » . فاللذة وحدها هى التى لها قيمة عليا فى نظر صاحب هذا المذهب . والواقع أن من أوضح أسباب جاذبية وجهة النظر هذه ، بساطتها الظاهرة . ومع ذلك فإن أى مذهب أعقد مما يبدو لأول وهلة ؛ إذ أنه ربما كان يشتمل على ما يقرب من ستة أفكار منفصلة . فأولا ، تعد اللذة والألم مشاعر - أى مشاعر غير قابلة للتحليل ، ولا يمكن ردها الى أصول نفسية أبعد منها . وهما غير قابلين للتعريف أو الوصف . ومن حسن الحظ أن طابع عدم القابلية للتعريف هذا لا يقضى على النظرية تماما ؛ إذ أننا نعرف جميعا بالتجربة المباشرة ما هى اللذة وما هو الألم . وثانيا ينظر مذهب اللذة الى كل شعور باللذة على أنه خير ، وكل شعور بالألم على أنه شر ، بالنسبة الى الفرد الذى يمارسه (٢) ، فهذه تجارب مطلقة تكون خيريتها أو شريتها مستقلة عن كل

(١) كثيرا ما يفضل لفظ « الشعور باللذة » أو « الاحساس باللذة » فى التفكير الأخلاقى الحديث .

(٢) فيما يتعلق بهذه النقطة ، وبقية النقاط التى تتضمنها هذه الفقرة .

انظر كتاب : مدخل الى علم الأخلاق Intr. to the Science of Ethics

من تأليف « دى لاجونا De Laguna » .

شيء آخر . وثالثا تعد كل اللذات ، فى مذهب اللذة الخالصة ، من نوع واحد . فاللذة لذة ، والألم ألم ، بغض النظر عن المصدر . وهذا يؤدي بالضرورة الى ارجاع الفارق بين أية لذتين على أساس كمى . فالأرجح أن يكون الفارق بين أية تجربتين فى اللذة فارقا فى الشدة والمدة ، وقد نكون احدهما انقى من الأخرى (أى أقل امتزاجا بالألم) ، ولكنهما فيما عدا هذه الفوارق الكمية متماثلتان . مثل هذا الرد للكيف الى الكم يعنى أن التقدير النهائى لأية تجربة يتحدد حسب كمية اللذة والألم التى تسفر عنها ، وهذه الكمية يمكن الاهتداء اليها عن طريق ضرب شدة الشعور فى مدته . وهذا بدوره يوحى بما يسمى بحساب اللذات hedonic calculus ، الذى نقارن فيه اللذات بعضها ببعض على أساس عائدها من اللذة أو الألم ، ثم نقوم الموضوع أو الموقف تبعا لهذه النتيجة الرياضية . فإذا كانت نتيجة الجمع الجبرى زيادة ايجابية فى اللذة ، كان الموقف أو الموضوع الذى نبحثه « خيرا » ، وإذا انتهينا الى اجابة سلبية – أى الى ألم يفوق اللذة – كان « شرا » (٣) .

نوعان من مذهب اللذة

١ - النوع النفسى

ينبغى ، قبل أن نمضى أبعد من ذلك ، أن نضع تفرقة أساسية بين مذهب اللذة النفسى ومذهب اللذة الأخلاقى ، فالأول ، كما يوحى به اسمه ، أقرب الى النظرية النفسية منه الى المذهب الفلسفى . وبدلا من أن يكون مذهب اللذة النفسية هذا متعلقا بمسألة ما ينبغى أن يفعله الناس (أى ما ينبغى أن يرغب فيه) – وهو ما يتوقع من أية نظرية اخلاقية – فانه يقتصر على بحث سلوك الناس الفعلى (أى ما يرغب فيه فعلا) . وتنكر المدرسة النفسية أن للالزام أية صلة بالموضوع . فكل الحيوانات ، وضمنها الانسان ، لها تركيب من شأنه أن يجعلها تبحث آليا عن اللذة وتتجنب الألم . هذا هو قانون الطبيعة الشامل الذى لا يحتمل استثناء . فاللذة هى الشيء الوحيد المرغوب فيه بوصفه غاية فى ذاته ، والسعى اليها هو الدافع الأول لأوجه النشاط الحيوية . ولما كنا لا نستطيع أن نرغب فى أى شيء غيرها ، فمن الواضح أن التساؤل عما اذا

(٣) معظم هذه النقاط تميز مذهب اللذة الخالص ، الذى ينبغى أن يعد موقفا تاريخيا ، لا مدرسة موجودة فى الوقت الحالى . وكما سنرى بعد قليل ، فان هناك أغلبية من أصحاب مذهب اللذة المحدثين قد أدخلوا تعديلات على هذه الأفكار . ومع ذلك يمكن القول بوجه عام ان مختلف وجهات النظر المضادة للذة ، والتى سنبحثها فيما بعد ، هى الى حد بعيد ردود فعل على المذهب كما عرضناه هاهنا .

كان ينبغي أن تكون لنا أهداف أخرى أم لا ، ليس الا مضيعة للوقت . بل ان الاهتمام الوحيد المشروع للأخلاق، من وجهة نظر صاحب مذهب اللذة النفسى، هو مسألة الطريقة التي يمكننا بها تحقيق أكبر قدر من اللذة ، أو النجاح الى أقصى حد فى تجنب الألم .

الحجج المضادة لمذهب اللذة النفسى : ١ - اللذة ناتج ثانوى : كان لمذهب اللذة النفسى على الدوام أنصار كثيرون ، وذلك نظرا الى شدة وضوح هذا المذهب وبساطة التفسير الذى يقدمه للسلوك الانسانى . ومع ذلك فان أنصار هذا المذهب لم يجيبوا عادة من بين صفوف الفلاسفة ، بل من بين صفوف عامة الناس . فقد أدرك المفكر الأخلاقى منذ وقت طويل أن هذا الوضوح الظاهر يخفى وراءه اعتراضات كثيرة . أهم هذه الاعتراضات هو تلك الملاحظة التى أبدىها أرسطو منذ وقت طويل ، وأيدتها شواهد كثيرة منذ ذلك الحين ، وهى أن الناس قلما ينشدون اللذة مباشرة . كذلك فانهم قلما ينشدونها عن وعى، بل اننا نرغب بدلا من ذلك فى موضوعات محددة أو مواقف عينية ، بحيث لا تكون اللذة أو الاشباع الا ناتجا ثانويا لسعيينا اليها أو بلوغنا اياها . فعندما نكون جوعا نبحث عن الطعام ، لا عن لذة الأكل (التى هى عارضة) ، وعندما نكون فى حالة حب نبحث عن موضوع حبنا ، لا عن لذة الحب . فباللذة ، كما اشار أرسطو ، هى حالة شعورية تنشأ عندما يقوم الكائن العضوى بأى عمل من الأعمال المتعددة التى يصلح لها دون أن يعترض طريقه شىء . غير أن اللذة عارضة بالنسبة الى النشاط أو العمل ذاته . فنحن لا نقوم بالعمل من أجل اللذة الناتجة ، وانما من أجل الوصول الى اشياء معينة أو تحقيق مواقف خاصة . » ان الشخص الذى يرغب فى الطعام يرغب فى الطعام ، والشخص الذى يرغب فى لعب البلياردو يرغب فى لعب البلياردو، والشخص الذى يرغب فى تنصير الكافر يرغب فى تنصير الكافر - لا فى اللذة . بل ان فكرة اللذة قد لا تطرأ على ذهنه مطلقا ، (٤) .

.. ويشعر القائل بمذهب اللذة بأن من السهل عليه الرد على هذه الحجة . فهو يعترف بأن فكرة اللذة قد لا تكون موجودة بوصفها غاية واعية ، ولكنه يؤكد أن الهدف النهائى مع ذلك هو نوع من اللذة أو الاشباع . أما كوننا غير واعين بهدفنا ، أو لم نصرح به ، فليس دليلا على اننا سنؤدى الفعل ، سواء أجلب لنا لذة أو لم يجب .

على أن مثل هذا الخلاف عقيم ، ما دام من الواضح أن طبيعته ذاتها تجعل من المستحيل الوصول الى تسوية له . فخصم مذهب اللذة على حق عندما

(٤) دى لاجونا ، المرجع السابق .

يشير الى أننا لا نستهدف اللذة فى العادة عندما نسلك . ولكننا من جهة أخرى لا نستطيع . أن نثبت أن القائل بمذهب اللذة على خطأ عندما يقول ان بواقع اللذة هو المدافع النهائى لكل سلوك - حتى لو كان دافعا غير واع . ذلك لأن مذهب اللذة يبدو مرتكزا على أرض ثابتة عندما يذكر أن كثيرا من الأفعال لن تكرر لو لم تجلب لذة أو تزيل المأ . وهكذا يبدو أن المشكلة الحقيقية هى ما اذا كانت هذه الحقيقة تثبت . أن مبدأ اللذة والألم هو أساس كل المواقف . ولكن لما كان كل جواب على هذه المسألة مستحيلا ، فان لكل جانب الحرية فى تكوين فرضه النظرى الخاص .

٢ - مفارقة مذهب اللذة : والاعتراض الثانى على مذهب اللذة النفسى ينطوى على ما يسمى بمفارقة مذهب اللذة ، التى تشير الى أن استهداف اللذة مباشرة يؤدى عادة الى أن تفوتنا اللذة . والدليل الذى يساق فى هذا الصدد هو التعاسة الملحوظة التى يشعر بها محترف السعى الى اللذة . . . وهكذا يقال اننا لو رأينا شخصا يقضى وقتا طيبا فلن نجده من بين الساعين الى اللذة ، وانما سنكتشف أنه شخص يشيد بيتا ، أو يصنع رداء ، أو يكافح فى مهنته ، أو يربى أسرة ، أو يقرأ كتابا . فهذا الشخص السعيد سيكون دائما مشغولا فى عمل يستهدف تحقيق مهمة محددة . وبالاختصار ، فلا بد لنا - كما يقول المفكرون الأخلاقيون ، وكذلك علماء النفس فى الآونة الأخيرة - إذا شئنا الوصول الى السعادة القصوى ، من أن ننسى أننا نسعى اليها ، ونمنحو أنفسنا فى نشاط ما ، أو نكرس أنفسنا لقضية معينة ، أو ندخل فى علاقة شخصية نستغرق فيها ، ويكون فيها منفذ لطاقتنا ونقطة ارتكاز لأحلامنا .

٢ - النوع الأخلاقى .

عندما تحول نظرية القيمة المرتكزة على فكرة اللذة الى المجال الأخلاقى ، نكون ازاء مذهب اللذة الأخلاقى . ووجهة النظر هذه لا تتعلق فقط بما هو كائن (كما هى الحال فى مذهب اللذة النفسى) ، وانما هى أكثر تعلقا بما ينبغى أن يكون . والواقع أن مذهب اللذة الأخلاقى أهم بكثير بالنسبة الى الفلسفة فى مجموعها من نظيره النفسى ، إذ أن الأخلاق تهتم أساسا بوضع معايير للسلوك .

مذهب اللذة الانسانى فى مقابل الاجتماعى : يمكن تقسيم المدارس المختلفة المنتمية الى مذهب اللذة الأخلاقى الى فئتين ، هما : مذهب اللذة «الانسانى» ، ومذهب اللذة «العامة» أو مذهب المنفعة . ونستطيع أن نقول بوجه عام . ان المذهب الانسانى مميز للتفكير القديم ، على حين أن مذهب المنفعة يمثل وجهة النظر الحديثة . وترى النظرية الانسانية أن كل تقويم للسلوك على أنه خير أو

شر ، صواب أو خطأ ، ينبغى أن يتم بالقياس الى الفاعل - أى على أساس مقدار ما يجلبه الفعل من لذة أو ألم للفاعل شخصيا . أما المدرسة القائلة باللذة العامة فان معيارها أقل أنانية . فهي ترى أن أى سلوك ينبغى أن ينظر اليه على أساس قيمته لجميع الأشخاص الذين يتأثرون به - أى على أساس مقدار اللذة والألم الذى يجلبه لكل فرد فى الجماعة الكاملة التى يتعلق بها الفعل . ومن الممكن بطبيعة الحال أن يقال أن مصلحة الفرد متفقة فى نهاية الأمر مع مصلحة الجماعة ، وبالفعل نجد أن أصحاب مذهب اللذة المحدثين قد بذلوا جهودا كبيرة فى محاولة اثبات هوية المصالح هذه . ومع ذلك فان التمييز بين وجهتى النظر الشخصية والاجتماعية كانت له أهميته من الناحية التاريخية . وسوف يزداد ذلك وضوحا اذا حللنا آراء أربعة مفكرين ، اثنين منهم كانا من أنصار « الأنانية » والاثنين الآخرين كانا من أنصار « العمومية » .

رأى أرسطيبيوس المتطرف : كان أول القائلين بمذهب اللذة ، وربما أكثرهم تطرفا ، هو أرسطيبيوس Aristippus الذى عاش فى « قورينة Cyrene » (عاصمة برقة) على الساحل الافريقى للبحر المتوسط ، فى القرن الخامس ق.م . كذلك أقام أرسطيبيوس فترة معينة فى أثينا ، أصبح فيها تلميذا لسقراط . ومن الواضح أن ساحة استاذة هى التى أثرت فيه ، إذ أنه عندما عاد الى « قورينة » وبدأ مدرسته الفلسفية الخاصة ، اتخذ من بعض جوانب التعاليم السقراطية أساسا لوجهة نظر كانت تلائم طبيعته المحبة للذة كل الملائمة . ويتلخص رأى أرسطيبيوس فى أن اللذة ، أو على الأصح ، لذة اللحظة ، هى التى تتحكم فى كل خير ، فليس ثمت لذة « عليا » أو « دنيا » ، كما أن من الممكن تجاهل عنصر المدة . وانما الشدة والطابع المباشر هما المعياران الوحيدان لتقويم اللذات ، وبذلك تكون الحياة الحيرة هى تلك التى تنطوى على أكبر قدر من أقوى احساس ممكن باللذة .

موقف أبيقور المعتدل : لسنا بحاجة الى التوقف للبحث فى أسباب اخفاق مذهب اللذة المتطرف هذا عند أرسطيبيوس ، ما دامت المواقف الثلاثة الأخرى التى سنبحثها تستهدف كلها القضاء على عيوبه التى ستتكشف كلما مضينا فى بحثنا قداما . ولقد كان أول تعديل هام لهذا المذهب الشديد البساطة هو مذهب أبيقور ، الذى كان يعلم فى أثينا بعد قرن من حياة أرسطيبيوس فيها - بوصفه تلميذا لسقراط . وقد أكد مؤسس المذهب الأبيقورى أنه ، على الرغم من أن « اللذة هى اللذة » ، فان بعض أشكالها يدوم أطول كثيرا من البعض الآخر ، وبعضها يشتري بضمن أعلى بكثير من حيث الجهد أو العناء . كذلك أدخل أبيقور تعديلا آخر على مذهب أرسطيبيوس المتطرف ، وذلك بأن جعل معيار اللذة سلبيا لا ايجابيا : فأعظم خير هو انعدام الألم ، وأفضل حياة هى تلك التى يتحرر فيها المرء الى أقصى حد من

الحاجة ، والشقاء ، واضطراب الانفعال الطاغى . ولقد كانت هذه النقطة الأخيرة ، وأعنى بها تجنب الانفعالات القوية ، من النقاط المميزة بوجه خاص للمذهب الأبيقورى . فبينما القورينائيون كانوا ينشدون اللذات العنيفة ، فان الأبيقوريين كانوا يتجنبونها بوصفها لذات مكدرة قصيرة الأمد ، ثمنا باهظ من حيث ما تستتبعه من رد فعل أليم . وكان أنصار أبيقور يعلمون كيف ينمون متعة الفلسفة والصداقة ، وهى متعة أكثر اعتدالا ، ولكنها أطول مدى ، وأقل تكديرا بلا شك . والهدف الحقيقى عندهم هو السكينة أو الطمانينة ataraxia فمن الواجب تجنب أى شئ يعكر صفو هذه السكينة ، بغض النظر عن مدى شدة اللذة المباشرة التى تجلبها .

مذهب اللذة الإجتماعى : « مذهب المنفعة » عند بنتام : من الواضح أن التفكير الأخلاقى قد قطع شوطا بعيدا خلال القرن الذى كان يفصل بين أرسطيبوس وبين أبيقور . ولم تتخذ خطوة أخرى يمكن مقارنتها بهذه ، خلال تطور مذهب اللذة ، الى أن بدأ جريمى بنتام Jeremy Bentham تفكيره فى أواخر القرن الثامن عشر . فلقد كان هذا المفكر الانجليزى ، المؤمن بالموقف الطبيعى (common-sense) هو العامل الأكبر على التحول من مذهب اللذة الانانية الى مذهب اللذة العامة . وكان يهتم اهتماما كبيرا بالاصلاح الاجتماعى والاصلاح التشريعى ، ومن هنا فلم يكن من المستغرب أن يكون تفكيره الأخلاقى اجتماعيا وعمليا الى حد غير مألوف . وفضلا عن ذلك فقد سعى الى الجمع بين مذهب اللذة النفسى ومذهب اللذة الأخلاقى ، كما يتضح من تلك الفقرة التى اقتبسها الكثيرون ، والمأخوذة من كتابه « مبادئ الأخلاق والتشريع » ، Principles Morals and Legislation :

« لقد وضعت الطبيعة الانسان تحت سيطرة سيدين مطلقين ، هما الألم واللذة . . . فهما يتحكمان فى كل ما نفعل ، وكل ما نقول ، وكل ما نفكر فيه ، ولا يمكن أن يؤدي أى جهد نبذله للتحرر من الخضوع لهما الا اثبات هذا الخضوع وتأكيد . . . ويعترف مبدأ المنفعة بهذا الخضوع ، ويفترضه أساسا لهذا المذهب الذى يهدف الى تكوين نسيج السعادة بأيدى العقل والقانون . أما المذاهب التى تحاول الشك فيه فهى انما تتعامل مع أصوات لا معان ، ومع الهوى لا العقل ، ومع الظلام لا النور ، »

وينتقل بنتام الى تعريف مبدئه فى المنفعة بأنه « ذلك المبدأ الذى يثوق فيه استحسان أى فعل أو استهجان على ما يسدو لهذا الفعل من اتجاه الى زيادة أو نقص سعادة الطرف الذى يكون الفعل متعلقا بمصلحته » . ولقد كان مقتنعا بأن هذا المبدأ هو الوسيلة التى يختار الناس على أساسها ، والتى ينبغى أيضا أن يتم على أساسها هذا الاختيار ، والأمر الذى كان يسعى اليه

هو أن يجعل من هذا المبدأ المعيار المعترف به للأخلاق والتشريع ، حتى يخضع المجتمع لحكمه بدلا من أن يخضع لحكم معيار تجريدى معين للواجب ، لا صلة له بسعادة الانسان . (٥) ذلك لأنه رأى أن أى مبدأ تجريدى ، غير نفعى ، إنما هو « أداة من أفضل أدوات الطغيان وأشدّها فعالية » فهو يفيد فى اقناع الضحايا بأن اطاعتهم للمستبددين بهم ليست ضرورية فحسب ، بل هى واجبة بحق ، (٦) .

حساب اللذات : كان بنتام مقتنعا بأن أقوى حصن يحمى من الظلم الاجتماعى هو الاعتراف الصريح بأن كل فرد معنى أساسا بمصلحته الخاصة ، غير أن ذلك قد تركه ازاء مشكلة تجنب الفوضى الاجتماعية . وبعبارة أخرى فكيف نستطيع أن نجعل الفرد يدرك أن مصلحته الخاصة متفقة مع المصلحة المشتركة ؟ ان الخطوة الاولى التى اتخذها بنتام لاثبات اتفاق الصالح الخاص والعام ، هى التعبير على اصرح نحو ممكن عن مبدأ حساب اللذات . فقد رأى بنتام أن قيمة أى فعل ينبغى أن يحكم عليها على أساس « الشروط » السبعة الآتية : (١) شدة اللذة أو الألم الناتج منها ، (٢) مدة أى منهما ، (٣) يقينتيهما أو عدم يقينتيهما - أى مقدار احتمال حدوثهما على النحو المتوقع ، (٤) سرعة حدوثهما ، (٥) خصبيتهما ، أو احتمال ترتب احساسات من نفس النوع عليهما ، (٦) نقاؤهما ، أو تحررها من أية احساسات حاضرة أو مستقبلية من نفس النوع ، (٧) وأخيرا نطاقيهما ، أو عدد الأشخاص الذين يمكن أن يتأثروا بهذه الاحساسات . وقد لحص بنتام نفسه هذه النقاط فى أبيات شعرية طالما اقتبسها الكتاب :

- شديدة ، وطويلة ، ومؤكدة ، وسريعة ، ومنمرة ، ونقية .
- هذه الصفات هى التى تدوم . فى اللذة والألم .
- أما اذا كانت عامة ، فلتنشرها على أوسع نطاق .
- ولتجنب هذه الآلام . أيا كانت آراؤك .
- فإن لم يكن من الآلام بد ، فليكن نطاقها محدودا فحسب .

وباستخدام هذا الحساب اعتقد بنتام أننا نستطيع أن نحدد بسهولة ان كان الفعل خيرا أو شرا .

ولا شك أن أية نظرة الى شروط بنتام السبعة ، حتى لو كانت نظرة عاجلة ، كفيلة بأن تبين لنا أن الشرط الأخير قد أدخل على تفكير مذهب اللذة

(٥) انظر : روبرتس Roberts الكتاب المذكور آنفا .

(٦) المرجع والموضع نفسه .

عنصرا جديدا كل الجدة . ذلك لان من الممكن النظر الى الشروط الستة الأولى على أنها مجرد تحسين لحساب اللذات في مقابل الآلام عند أبيقور . ولو كان بنتام قد توقف عند حد هذه الشروط فحسب ، لما كان مذهبه أقل أنانية من مذهب أبيقور . ولكننا ما ان نبدا في تقويم الأفعال على أساس عدد الأشخاص ، حتى ندخل مجالا أخلاقيا مختلفا . ولم يكن بنتام يعتقد أن إضافة هذا العامل الإجتماعي يحتاج الى ادخال أى مفهوم جديد من الوجهة الكيفية ، بل سيظل من الممكن نظريا الاكتفاء بإيجاد مجموع اللذة الناتجة ، بعد بحث كل الأشخاص الذين يتعلق بهم الأمر ، وموازنة هذا بمجموع الألم . ومع ذلك فحتى لو كان ذلك حسابا كميا بالمعنى الدقيق ، لأدت إضافة الاعتبارات الاجتماعية الى تعقيد المشكلة الى حد تؤدى معه الى أحداث تغيير أساسى فى تاريخ مذهب اللذة .

تجديف مل : لو كان أرسطيوس وأبيقور قد اطلعا على مذهب المنفعة عند بنتام ، لبدا ذلك المذهب ممتنعا فى نظر الأول ، ومشكوكا فيه فى نظر الثانى . أما عندما نأتى الى جون ستيوارت مل ، الذى ولد بعد بنتام بجيلين ، فائنا نجد لديه مذهباً فى اللذة مختلفاً فى طابعه الى حد يحق لنا معه أن نشك فى أن بنتام كان يمكن أن يعترف بسلامة هذا الموقف ، لو عرفه . وقد وصف كاتب قريب العهد (٧) التعديلات التى أدخلها مل بعبارة « تجديف مل Mill's Heresy » وهو وصف لا نرى فيه مبالغة . فعندما ظهر كتاب « مذهب المنفعة Utilitarianism » فى عام ١٨٦٣ كان من الواضح أن قدرا كبيرا من مذهب اللذة فى صورته القديمة قد اختفى ، ربما الى الأبد .

ذلك لأنه ، على الرغم مما بين أرسطيوس وأبيقور وبنتام من فوارق ، فقد اتفقوا جميعا على فكرة أساسية : هى أن اللذة هى اللذة ، أيا كان مصدرها ، أو شدتها ، أو مدتها . وربما اختلف هؤلاء المفكرون فيما بينهم فيما اذا كانت بعض اللذات تستحق ما ندفعه فيها من ثمن ، أو فيما اذا كان من الواجب عمل حساب أى شخص آخر غير الفاعل ذاته عند تحديد قيمة أى فعل من حيث اللذة ، ولكن لا جدال فى أنهم كانوا متفقين اتفاقا تاما فيما بينهم حول التشابه « الكيفى » لكل اللذات . أما « تجديف » مل فيتمثل فى أنه قد أدخل مفهومنا جديدا ، يؤدى من الوجهة المنطقية الى نتائج هدامة ، فى تقويم اللذة والآلم . ذلك لأن من أقدم الانتقادات التى وجهت الى مذهب اللذة وأكثرها دواما ، رفضه الاعتراف بفوارق كيفية بين اللذات . وقد كان بنتام بوجه خاص صريحا فى انكاره أى فارق داخل هذه الفئة . وفى عصر مل ،

(٧) فيليب ويلرايت ، فى كتابه : « مدخل نقدي الى الأخلاق » Philips Wheelwright : 'A critical Introduction to Ethics'

كان كثير من المفكرين ، مثل كارلايل Carlyle ، قد رددوا التهمة القديمة القائلة بأن مذهب اللذة « فلسفة خنازير » ، فالحياة التي تكرر كلها للسعى وراء اللذة لا تليق بالإنسان ، وإنما تليق بالخنازير وحدهم .

وقد رد مل على هذه التهمة بنفس الطريقة التي رد بها أبيقور عليها قبل ذلك بألفى عام . فليس القائلون بمذهب اللذة هم الذين يقولون بنظرة وضيفة منحطة الى الطبيعة البشرية ، وإنما خصومهم ؛ ذلك لأن القول بأن الحياة التي تقدر على أسناس اللذة والالم وحدهما لا تليق الا بالحيوانات ، يعنى أن الانسان لا يسعى الا الى اللذات الحيوانية وحدها . وقد نصح أبيقور أتباعه صراحة بأن يبحثوا عن لذات الفلسفة والاتصال الاجتماعي وهي نقطة كان خصوم الأبيقورية وخصوم مذهب المنفعة يغفلونها على الدوام . كذلك فإن مل يذهب الى حد الاعتراف بوجود فارق كفى بين اللذات ، ويؤكد أن من الضروري التفرقة بين اللذات « العليا » و « الدنيا » . وهو يقول في فقرة مشهورة : « خير للمرء أن يكون انسانا غير راض من أن يكون خنزيرا راضيا ، وخير له أن يكون سقراطا غير راض من أن يكون أحمق راضيا » . فهناك عامل له أهمية خاصة في تحديد اللذات المرضية بحق ، والجديرة حقا بالإنسان - هو ذلك الشعور بالكرامة الانسانية ، الذي كان مل يعتقد أنه يتمثل ، بدرجة ما ، فى الناس جميعا .

حيوية مذهب اللذة

لعل أى موقف فى الفلسفة لم يهاجم بمثل الاصرار الذى هوجم به مذهب اللذة ، ولا أية وجهة نظر نظر قد صمدت للهجوم مثل وجهة النظر هذه . فعلى الرغم من أن تعاليم مذهب اللذة قد عدلت وهذبت كثيرا خلال التاريخ الطويل لهذه المدرسة ، فإن التاكيد الأساسى القائل ان أصل القيمة يرجع الى « الشعور feeling » ، قد ظل دون تغير . ويؤكد أصحاب مذهب اللذة المعاصرون أن من الواجب أن تركز كل المبادئ الأخلاقية على نتائج الفعل التى تقاس تبعاً لتحقيقها مصلحة الإنسان ، وهذه الأخيرة بدورها تعنى اللذة أو السعادة . وما زال القائل بمذهب اللذة فى وقتنا الحالى يرى ، مثل بنتام ، أن أى معيار أخلاقى يكون فاسدا تماما اذا كان يتجاهل نتائج الفعل بأن يحاول الحكم على السلوك البشرى على أساس اتفاقه مع مثل أعلى مجرد للواجب أو الالتزام .

الاعتراضات الرئيسية على مذهب اللذة : تتركز الاعتراضات المختلفة على مذهب اللذة الأخلاقى فى عدم جدارة هذا المذهب بأن يكون مثلاً أعلى بشريا ، أو فى عدم كفايته بوصفه مذهباً أخلاقياً شاملاً . ولسنا بحاجة الى التريث

طويلا لمواجهة تهمة عدم الجدارة ، بعد أن استمعنا الى رد مل على هذه التهمة . كما ينبغي أن نلاحظ أن هذا الاعتراض ينطوى على معيار محدد مقدما لما هو جدير بالإنسانية وما هو غير جدير بها - أى انه يبدأ تحليله « للخير » بفكرة مسبقة عما ينبغي أن يكون عليه « الخير » . وهكذا يطلب اليينا أن نرفع أنفسنا بأربطة حذائنا الأخلاقية الخاصة (*) ، محاولين أن نحدد ما هو « خير » عن طريق ما نعتقد من قبل أنه كذلك ، ولسنا بحاجة الى القول ان هذه ليست بالطريقة السليمة فى التفكير ، ولذا فان الحجج التى توجه ضد مذهب اللذة وتكون مصوغة بهذه الطريقة لا ينبغي أن تؤخذ مأخذ الجد . غير أن تهمة عدم الكفاية أخطر بكثير ، وينبغي لنا أن نبحثها بحثا كاملا .

فلنذكر ، فى البداية ، أن مذهب اللذة الأخلاقى يستطيع الوقوف على أرجله ، مستقلا تماما عن صواب أو خطأ النوع النفسى من مذهب اللذة . فلسنا بحاجة الى الاعتقاد بأن الدافع الوحيد لكل سلوك بشرى هو مبدأ اللذة والألم ، لكى ننتهى من ذلك الى أن التقويمات الأخلاقية ينبغي أن تكون على أساس سعادة البشر وما فيه مصلحتهم . وهكذا فعندما يتهم مذهب اللذة بأنه غير كاف من حيث هو تفسير لسلوكنا ، أو يقال ان علم النفس الحديث يؤدى الى استبعاد هذا المذهب ، فينبغى أن نتأكد هل الناقد يدرج النوع الأخلاقى من المذهب ضمن اتهامه هذا ؟ ذلك لأنه اذا كان لأحد أن يتهم مذهب اللذة الأخلاقى بأنه نظرية غير كافية ، فينبغى أن يكون هذا الاتهام ناتجا عن الضعف الكامن فى المذهب ذاته ، لا عن أى بطلان ممكن فى الوجه النفسى لهذا المذهب . وربما ازدادت نقاط الضعف العقلية فى مذهب اللذة ظهورا فى أثناء دراستنا للمذاهب الأخرى البديلة عنه . ولما كان أقوى صراع فى هذا الميدان هو الصراع بين المذهب الشكلى ومذهب اللذة ، فسوف نبدأ أولا ببحث هذا المذهب الأشد عداوة لمذهب اللذة .

المذهب الشكلى : أقوى ناقد لمذهب اللذة

للمذهب الشكلى فى الأخلاق صلات وثيقة بالنظرة المطلقة التى تحدثنا عنها فى الفصل السابق . وأهم ما يقول به هذا المذهب هو أن خيرية الفعل أو شريته صفة كامنة فيه ، مستقلة عن كل شئ - عن الزمان والمكان والظروف وما الى ذلك . فضلا عن ذلك فان هذه الصفة الكامنة أو المطلقة للفعل مستقلة عن أية نتائج مترتبة عليه . فليست لنتائج الفعل صلة بخيرته أو أخلاقيته ، وعلى حين أن القائل بمذهب اللذة يرى أن كل معايير الصواب والخطأ ينبغى

(*) « رفع المرء لنفسه بأربطة حذائه to hoist oneself by his own bootstraps » هو مثل معروف فى الانجليزية ، يطلق على تلك الحالة التى نحاول فيها أداء شئ مستحيل لأن نتيجته مفترضة فى مقدمات المحاولة ذاتها (المترجم)

أن تركز آخر الأمر على نتائج كل فعل ، فإن القائل بالمذهب الشكلي يعتقد أن للمعايير الأخلاقية سلطة واحدة فحسب : هي طبيعتها الباطنة الخاصة ، التي لا تربطها صلة بنتائج أى فعل .

وينبغي ، انصافاً منا للقائل بالمذهب الشكلي ، أن نشير إلى أنه لا يدعى أن نتائج الفعل ليست لها أهمية عملية أو علاقة بالسعادة البشرية . فهو لا يقل عن القائل بمذهب اللذة شعوراً بأن للجزء الأكبر من سلوكنا نتائج مستقلة من السعادة أو الشقاء بالنسبة إلى أنفسنا أو إلى الآخرين ، ولكنه ينكر وجود أية علاقة بين هذه النتائج العملية وبين ما يتصف به الفعل من صواب أو خطأ . واذن فالمذهب الشكلي ينظر إلى السلوك البشرى على أنه يتم ، من حيث النتائج العملية ، فى فراغ أخلاقى . وقد يكون مما له أهمية عظمى فى نظرى أن يسرق أحد سيارتى ، غير أن هذا أمر لا صلة له بتحديد ما إذا كانت السرقة صواباً أم خطأ . وإنما يقول صاحب المذهب الشكلي إنها تصبح خطأ نظراً إلى صفة كامنة فى أفعال السرقة لا يمكن لأى ظرف - حتى ما قد تعدد المحكمة « ظرفاً مخففاً » - أن يغيرها . ويعتقد الفيلسوف الشكلي أن الأفعال الصالحة تنجم عنها ، على وجه العموم ، نتائج خيرة ، والأفعال الخاطئة تنجم عنها نتائج شريرة . ولكن على الرغم من هذا التأكيد ، فليس هناك ارتباط ضرورى بين الاثنين ؛ فالأفعال « الصالحة » تظل صالحة حتى لو كانت الفضيلة تؤدي دائماً إلى تعاسة صاحبها وألم كل المحيطين به . وعلى العكس من ذلك ، فحتى لو أدى الفعل « الخاطئ » إلى زيادة سعادة كل من يهمه الأمر ، فسيظل مع ذلك خاطئاً .

ويعد « امانويل كانت » زعيم الشكليين الأخلاقيين . ومن سوء الحظ أن تفكيره لا يسهل فهمه ، وأن استنتاجاته الصارمة الدقيقة لا تلقى استجابة لدى معظم الطلاب اليوم . ومع ذلك فإن الموقع الهام الذى يحتله فى تاريخ الأخلاق يحتم علينا أن نفهم أفكاره الأساسية . ولما كان مذهب كانت الأخلاقى يبلغ قمته فى نظرية هى أشهر نظريات « الواجب » (وهو نوع النظرية الذى تصل إليه المذاهب الشكلية فى عمومها) فإن تقديم عرض موجز لتاريخ مفهوم « الواجب » يمكن أن يفيد القارئ بوصفه مدخلاً إلى تفكير كانت .

تاريخ فكرة « الواجب »

على الرغم من أن اليونانيين القدماء كانوا « عصريين » إلى حد بعيد فى كثير من أفكارهم ، فإن احساسهم بمعنى الواجب كما نفهمه اليوم كان ضعيفاً . فالحياة الأخلاقية والحياة الخيرة كانت عند اليونانى شيئاً واحداً - أى أن الحياة الخيرة كانت عندهم تلك الحياة التى كان من الضرورى فيها توافر فضائل أو ميزات معينة لأن هذه هى الطريقة الوحيدة التى تتيح للإنسان الوصول إلى السعادة . ومن أوضح الأمثلة على ذلك فضيلة « الاعتدال » ، التى امتدحها اليونانيون أكثر مما امتدحوا أية فضيلة غيرها . وفى نظر اليونانى لم يكن

الاعتدال واجبا عليه - اذ أن الاعتدال ليس الزاما يفرض بقانون أو سلطة ما -
وانما كان مسألة علة ومعلول فحسب ؛ ذلك لأن عدم الاعتدال يؤدي الى
الشقاء ، ومن هنا كان ينبغي لنا أن نكون معتدلين . غير أن كلمة « ينبغي »
لا تعبر هنا الا عن الزام مشروط : فاذا أردنا أن نكون سعداء ، فينبغي لنا
(أى أن من الضروري لنا) أن نكون معتدلين في عاداتنا . ولكي نحيا حياة
سعيدة يتعين علينا أن نكون معتدلين وشجعانا وعادلين وحكماء . غير أن هذه
مسألة علة ومعلول مفهومة للذهن المعتاد ، وليست الزاما مطلقا أو مجردا
كاللزام المتضمن عادة في الأوامر الخلقية .

نظرية الواجب عند الرواقيين : أدخلت فكرة جديدة في التفكير الأخلاقي
انيوناني قرب نهاية العصر اليوناني ، عند ظهور المذهب الرواقي ، وقد أدت
هذه الفكرة الى تحويل الأخلاق من مبحث يتركز حول الخير الى مبحث يتركز
حول الواجب . ومن هنا فقد مهدت الطريق للأخلاق المسيحية وللمذهب
التطهري (البيوريتاني) فيما بعد . تلك هي الفكرة التي تعد فيها « الفضيلة »
أو « الحياة الصالحة » اطاعة لقانون ، لا مجرد مراعاة لقواعد العلة والمعلول .
فالرواقي كان يرى أن الحياة الحرة ، التي ينبغي لكل حكيم أن يسعى الى أن
يحياها ، هي تلك التي يتحدد بها واجب الانسان على أساس قانون الطبيعة
أو النظام العقلي للكون - أو العقل الكلي ، حسب الاصطلاح الرواقي . هذا
القانون الكوني للعقل الكلي يحدد لكل فرد مكانه في نظام الأشياء ، ويقرر
الواجب والالتزامات التي تتمشى مع هذا المركز المحدد . ولقد كان قوام الحكمة
عند الرواقيين هو اعتراف المرء بهذه المكانة المحددة له ، وبما يرتبط بها من
الواجبات ، وبالتالي العيش في انسجام واع مع الطبيعة - أى مع العقل
الكلي . وفضلا عن ذلك فقد كان الرواقيون يرون أن كل ما يحدث في الكون
يحدث وفقا لضرورة منطقية . ومن هنا فإن قبول ما تأتينا به الحياة هو امر
لا مفر لنا منه ، وهو في الوقت ذاته مظهر من مظاهر الحكمة .

ومن السهل أن ندرك أن هذه النظرية الرواقية تمثل تحولا حقيقيا عن
التفكير الأخلاقي اليوناني السابق ، على الرغم من أنه كان لا يزال عليهما أن
تقطع شوطا بعيدا حتى تصل الى المفهوم المسيحي « للواجب » . فمن المؤكد
أن الرواقيين ، حين جعلوا من الأخلاق أو « الحياة القويمة » مسألة اطاعة
لقانون ، قد أكدوا بالضرورة فكرة الواجب على نحو أقوى مما أكدت به من قبل ،
وذلك في العالم الغربي على الأقل . ولكنهم أرادوا بتوحيدهم بين قانون الطبيعة
وقانون العقل ، ثم بتوحيدهم بين هذا العقل الكلي وبين العقل المتناهي الموجود
لدى كل انسان ، أن يحولوا دون أن تتخذ الالتزامات التي يفرضها الواجب
طابعا تعسفيا أو تسلطيا محضا . فعقلنا الفردي يتيح لنا أن ندرك عدالة
العقل الكلي وحكمته وأوامره الضرورية . ومن هنا كان كل انسان حكيم
فاضل يقبل بحرية تلك الواجبات التي يفرضها علينا العقل الكلي لانها تتفق

مع ما يقضى به عقلنا الخاص ذاته . وهكذا يتفق الحكم الخاص مع الحكم الكونى ، ولا يكون هناك شعور بالاكراه الخارجى ، أو بالأمر التعسفى .

المسيحية والواجب : أدخلت المسيحية تغييرا آخر هاما فى المفهوم الأساسى للأخلاق ، كما أنها قد استحدثت الفكرة التى بنيت عليها الأخلاق الغربية الرسمية خلال القرون السبعة عشرة الأخيرة . هذه الفكرة هى المذهب القائل ان قوام الحياة الأخلاقية هو طاعة القانون ، وان يكن ذلك قانونا يختلف كل الاختلاف عن ذلك الذى اعترفت به الرواقية . هذا القانون الجديد ليس قانونا يكتشفه العقل البشرى ، وليس بالتالى قانونا يبدو لنا (معقولا) ، وانما هو قانون اتانا من الوحي الالهى الذى لا يكون أمامنا الا أن نطيعه ، سواء أكان يبدو معقولا أم غير معقول ، منطقيا أم تعسفيا ، عادلا أم ظالما . فمن الواجب اطاعته لمجرد كونه تعبيرا عن الارادة الالهية ، لا لاننا نرى فيه وسيلة لتحقيق سعادتنا المباشرة . وبطبيعة الحال فنحن نفترض أنه لما كانت القوة التى تسهر على تنفيذ هذا القانون الالهى هى الوهية خيرة ، فسوف يكون ذلك قانونا خيرا يعبر عن حكمة عليا . ولكن لما كان خلاصنا يتوقف مباشرة على اطاعتنا لهذا القانون ، فمن الواضح ان المطلوب منا هو أداء اية واجبات يحددها ، بغض النظر عن رأينا البشرى فى هذه الأوامر . كما ينبغى أن يلاحظ أن هذا الارتباط (بين طاعة الانسان للقانون الالهى وبين خلاصه) هو فى المسيحية ارتباط تحددته المشيئة الالهية ، لا العقل البشرى ، وهذا يؤدى الى زيادة ضعف العلاقة التى كان يقول بها الرواقيون بين العقل الكلى وبين عقلنا الفردى المتناهى . ولقد ظل أداء المسيحى لواجبه يعد ، حتى يومنا هذا ، مسألة طاعة لا مسألة تبصر . وقد أحسن بعضهم التعبير عن هذه الفكرة اذ قال ان سبب كون هذه الطاعة خيرا ، أو حتى سبب كونها لازمة ، هو أمر لا شأن لنا به . وكل ما يهمنا بحق هو انها لازمة (٨) .

مذهب الألوهية الطبيعية والواجب : كان من النتائج الجانبية للنزاع بين أصحاب مذهب الألوهية المفارقة theists وأصحاب مذهب الألوهية الطبيعية deists ، فى القرن الثامن عشر ، أن حاول بعض اللاهوتيين الأكثر تعمقا أن يعدلوا هذا الطابع الاعتباطى للأمر الالهى ، بأن يكشفوا عن الصلة الوثيقة بين الواجب الأخلاقى كما يحدده الوحي وبين الواجب الأخلاقى كما ينادى به ضميرنا الفردى . فقد ذهبوا الى أن الله لا يقتصر على وضع القانون

(٨) أنظر المقال المنشور بعنوان « الواجب Duty » فى « موسوعة الدين والأخلاق Encyclopedia of Religion and Ethics لهيستنجز Hastings (١٩٣٤) . وقد استخلصنا من هذا المرجع جزءا من مادة هذا القسم المتعلق بتاريخ فكرة الواجب .

الأخلاقى فى الكون ، وانما هو قد بث فى كل نفس قبسا أو صدى لهذا القانون الاخلاقى نفسه . وهكذا فان اصغاءنا لصوت ضميرنا ، أو الالتجاء الى « النور الواضح للعقل الطبيعى » (وهى عبارة أثيرة لدى مفكرى القرن الثامن عشر) يؤدى بنا الى كشف نفس الأوامر التى وردت اليينا من الكتاب المقدس ومن كتابات آباء الكنيسة . وعلى ذلك فان الوحي يدعم الضمير ، والضمير من جانبه يثبت سلطة الوحي . ومن هنا فاننا نستطيع أن نستدل على واجبنا من مصادر أخرى غير سلطة الكتاب المقدس أو القانون الكنسى وحده . ففى استطاعتنا أن نستدل عليه بالبصيرة الباطنة ، وان كانت هذه البصيرة فى حقيقتها لا تعدو أن تكون « تعرفا » . فنحن نستمع الى ما هو واجب علينا من الخارج ، عن طريق منبر الكنيسة وغيره من المصادر المألوفة للسلطة الاخلاقية ، كما نستطيع أن نستمع اليه من الداخل ، عن طريق الصوت الخافت للضمير . وبذلك يمثل هذا المذهب عودة جزئيا الى الراى الرواقى فى الواجب ومصادره .

الآراء الشعبية فى الواجب : طرا على الأخلاق فى القرن الثامن عشر تطور آخر كان له دون شك تأثير شعبى أقوى من ذلك الذى أوضحناه الآن . وكان هذا التطور سهل الفهم ، كما هى الحال عادة فى الأفكار التى تلقى استجابة شعبية . كذلك فانه كان يتميز بجاذبية انفعالية تفتقر اليها النظريات اللاهوتية والفلسفية العقلية السائدة فى تلك . هذا الراى الشعبى كان يقول ان من الممكن معرفة واجباتنا بنور العقل الطبيعى ، وان جزاءها (أى السلطة أو القوة التى تلزم الناس باطاعتها) ليس الا المكافآت والعقوبات التى تترتب على اطاعتها أو عصيانها . هذه المكافآت أو العقوبات قد تحدث فى فى هذا العالم أو فى العالم الآخر ، غير أن ما يحدث منها فى العالم الآخر خير وأبقى . وهكذا فان « الجنة » و « النار » يصبحان فى هذا المذهب حافزين لهما أهمية قصوى فى السلوك الاخلاقى . وهناك حجة مشهورة على وجود الله ، تقول : « لو لم يكن الله موجودا لكان من الضرورى ابتداعه » - ونستطيع أن نتصور أنصار هذا الراى وقد أعادوا صياغة هذه الحجة بحيث تصبح : « لو لم تكن الجنة والنار موجودتين لكان من الضرورى ابتداعهما » - وذلك لضمان اقبال الناس على أداء واجباتهم المسيحية .

هذا المذهب يبدو أنه ينطوى ضمنا على الراى القائل ان الأخلاق هى فى أساسها مسألة « انتهازية » (أو « شطارة ») ، وأن الاخلاقية ليست الا « سياسة حكيمة » . فلو أردنا اكتساب البركة الالهية ، أو البقاء بمنأى عن المتاعب فى هذا العالم وفى العالم الآخر « معا » ، فعلينا اطاعة أوامر الأخلاق ، ولا سيما الأخلاق المسيحية . ومع ذلك فان هذا الموقف لا يقتصر على المسيحية الشعبية ، بل انه ، على العكس من ذلك ، قد انتشر على نطاق واسع منذ كانت للناس آلهة يطيعونها أو يسترضونها أو يبتهلون اليها . فقد كانت

الأذهان الساذجة تميل دائما الى أن تجعل من العبادة الدينية نظاما للمقايضة ، يعد فيه العبد بعمل شيء للرب - أى بطاعته أو التضحية له أو مجرد الاعتراف به - ويتوقع فى مقابل ذلك نعمة معينة من الرب . وتكشف العقيدة الشعبية اليونانية عن مظاهر متعددة لروح المقايضة هذه ، كما أن هناك دلائل كثيرة على أنها كانت جزءا هاما من العبادة الدينية الساذجة منذ العصور السحيقة فى القدم . ومن هنا فليس من المستغرب أن يعجز القرن الثامن عشر ، بكل ما عرف عنه من معقولية و « تنوير » ، عن القضاء على هذا الميل القديم العهد الى النظر الى الدين على أنه مساومة بين طرفين . ومن الواضح أن « واجبنا » يغدو فى هذه الحالة مجرد أداء الجزء الخاص بنا من الصفقة . وهكذا يعدو الواجب تعاقديا ، بدلا من أن يكون اعتباريا أو عقليا أو حدسيا .

فلسفة الواجب عند « كانت »

لا جدال فى أن أشهر وأقوى المدافعين عن المذهب الأخلاقى المتمركز حول الواجب هو « امانويل كانت » . فلقد كان قدر كبير من تفكيره الأخلاقى ثورة على المذاهب الأخلاقية الانتهازية ، ومذاهب « السياسة الحكيمة » التى كان يدعو اليها المفكرون الأخلاقيون فى عصره . ومن المؤكد أن جزءا من الصرامة الواضحة التى يتسم بها تفكيره لابد أن يخفف لو كان المجال يسمح لنا ببيان مدى انحطاط المستوى الذى وصلت اليه بعض هذه المذاهب الانتهازية الخالصة . ومع ذلك فلا بد لنا من الخوض مباشرة فى مذهب كانت الأخلاقى ؛ اذ ان هذا المذهب هو مصدر الكثير من الأفكار التى ظهرت عن الواجب فى القرن التاسع عشر .

لا علاقة بين الميل الطبيعى والأخلاقية : رأى « كانت » أنه لا توجد علاقة بين الميل الطبيعى وبين الأخلاقية . أى ان رغبتنا أو عدم رغبتنا فى القيام بعمل معين ، لا صلة لها بخيرية هذا الفعل أو أخلاقيته ؛ ذلك لأن ما أميل الى فعله اليوم ، قد لا أميل الى فعله غدا . وفضلا عن ذلك ، فالميل دائما مسألة شخصية ، وذاتية بحتة . ولكن أساس الأخلاق ، فى رأى كانت ، ينبغى أن يكون موضوعيا شاملا بالمعنى الصحيح . ولا بد أن يتحرر ، لا من الغرض أو الهوى الشخصى فحسب ، بل من عوارض الزمان والمكان والبيئة الثقافية . فلا بد أن تكون الأخلاق الحققة واحدة فى كل ثقافة وكل عصر تاريخى ، ولا بد أن تسرى بغض النظر عن « الجنس أو المذهب أو العقيدة » . ذلك لأنه ما لم يكن « الحق » هو الحق ، سواء شئنا أم أبينا - وهنا نصل الى لب مذهب كانت - وما لم يظل هذا « الحق » موضوعيا ملزما بغض النظر عن أى ميل شخصى ، فإن مفهوم الواجب يفقد معناه .

ولقد كان « كانت » صريحا في هذه المسألة كل الصراحة . فهو لا يقتصر على القول ان الميل الطبيعي لا صلة له بالأخلاق أو « الاستقامة » ، بل انه يرى أن الأفعال الوحيدة التي هي أخلاقية بحق هي تلك التي تؤدي عن احساس بالواجب . على أن من المعترف به ان هذا حكم قاس . ومن المؤكد أن هذه العبارة الواحدة هي أقوى العوامل التي أدت الى اشتهاار كانت بالصرامة الأخلاقية . فهو لا يعنى فقط أن الأفعال ينبغي أن تؤدي وفقا لمقتضيات الواجب ، بل ينبغي أيضا القيام بها من أجل أداء الواجب ، لا لى سبب آخر وذلك اذا ما شئنا أن تكون هذه الأفعال أخلاقية بالمعنى الصحيح . ولنقتبس فقرة موجزة من « كانت » توضح رأيه هذا :

ان مساعدة الآخرين حين يستطيع المرء واجب ، وهناك الى جانب ذلك نفوس كثيرة لديها من النزوع الى التعاطف ما يجعلها ، دون أى دافع آخر من الغرور ، تجد لذة باطنة فى نشر السعادة من حولها ، وتغتنب لرضا الآخرين مثلما تغتنب لرضائها الخاص . ومع ذلك فاني أذهب الى أن أى فعل من هذا النوع ، مهما كان قويا محببا الى النفوس ، ليست له مع ذلك قيمة أخلاقية أصيلة . فهو يقف على قدم المساواة مع الميول الأخرى — كالميل الى التكريم مثلا ، وهو الميل الذى لو أتيح له من حسن الحظ ما يجعله يصيب شيئا نافعا قوميا ، وبالتالي شريفا ، لكان يستحق الاطراء والتشجيع ، ولكنه لا يستحق الاحترام أو التبجيل ؛ اذ ان القاعدة التى يسير عليها تفتقر الى المضمون الأخلاقى ، الا وهو أداء مثل هذه الأفعال ، لا عن ميل ، وانما بحكم الواجب (٩) .

وبعبارة أخرى ، فنحن لا نحصل على امتياز فى السماء ، أو فى أى كتاب يسجل استحقاقاتنا الأخلاقية ، جزاء على تلك الأفعال الصالحة التى نقوم بها نظرا الى كونها نافعة ، أو لأن دوافع الشفقة أو التعاطف أو الحب تحضنا على أدائها . أما اذا أدبت نفس هذه الأفعال ، وربما أفعال أقل منها نفعا وجلبا للسعادة ، بدافع الواجب المحض ، فعندئذ تصبح على التوافيق الأخلاقية تستحق كل احترام ممكن .

وكما يمكننا أن نتوقع ، فقد ظل مذهب كانت الأخلاقى ينتقد ويتعرض للسخرية طوال ما يزيد على قرن ونصف قرن . ومن المؤكد أنه يشجع لأول

(٩) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق "Fundamental of Principles of the Metaphysics of Morals" القسم الأول .

وهلة على السخرية . ولكنه يعد نتيجة منطقية بالنسبة الى الاطار العام لتفكير كانت . بل ان خصوم كانت انفسهم قد اضطروا الى الاعتراف بأنه قد صرح بأمانة بحقيقة صلبة حاول عدد كبير من المفكرين الأخلاقيين تجنبها أو تخفيفها على نحو ما - ألا وهى انه اذا كان للواجب أى معنى ، فهذا المعنى ليس هو « الميل » أو « اللذة » . وبعبارة أخرى ، فالواجب لا يعرض علينا مساومة ، وانما هو يأمر ، وليس أمامنا الا أن نطيعه أو نعصاه ، ولكن لاجدوى من البحث عن حلول وسنطى أو هروب من الالتزام الكامل فى منتصف الطريق .

نقد آراء كانت : على أن من الأسهل بكثير أن ننتقد كانت على هذا الأساس الواضح ، وهو أنه قد تجاهل العوامل الاجتماعية التى تكون المضمون الفعلى للواجب ، وتعمل على انتشاره . فهو ، باختصار ، كان مهتما أكثر مما ينبغى باثبات أن أوامر الواجب مطلقة . ولكنه لم يدرك (أو على الأقل لم يعترف) بأن أوامر الواجب مهما تكن مطلقة ، فإن المجتمع هو الذى يحدد المضمون الفعلى لهذه الأوامر ويعمل على نشر هذا المضمون . فقد يولد الأطفال ولديهم « ضمير » بمعنى القدرة الكامنة على اصدار أحكام أخلاقية ، ولكن لا يمكن أن يعترف أى عالم نفسى أو عالم اجتماعى فى أيامنا هذه بأن لهذه القدرة أية صفة أخرى غير كونها كامنة . فالضمير صفحة بيضاء ، ان جاز هذا التعبير ، يعمل المجتمع (ممثلا الى حد بعيد فى شخص الوالدين والمعلمين) على أن يسطر عليها الأوامر الأخلاقية منذ ساعة ميلادنا .

كذلك يمكن اتهام كانت بأنه قد أفرط فى تأكيد القيمة العليا للإرادة الحرة . مثال ذلك أنه قد أصدر هذه العبارة المشهورة : « لا شئ فى هذا العالم أو خارجه يتصف بالخير دون قيد أو شرط ما عدا الإرادة الحرة » . ويبدو أنه كان غافلا عن حقيقة واضحة ، هى أن الأحقق ذا النية الطيبة يستطيع فى كثير من الأحيان أن يرتكب من الشر بقدر ما يرتكبه الشرير المتعمد . والواقع أن تأكيد « كانت » هذا كان جزءا ضروريا من مذهب الكامل ، القائل ان الأخلاق لا صلة لها بنتائج أفعالنا . وهو لا ينكر أن نتائج أفعالنا هامة لسعادة البشر ، ولكنه ينكر على وجه التحديد أن تكون لهذه النتائج ، سواء أكانت سعيدة أم لم تكن صلة بخيرية أفعالنا أو شريرتها . ومن الواضح أن هذا يؤدى الى وضع كانت ، من الوجهة الأخلاقية ، فى الطرف الآخر المقابل لكل القائلين بمذهب اللذة ، الذين يحكمون بالطبع على الأفعال على أساس تأثيرها فى السعادة أو اللذة . فحسب . ولكن لما كان « كانت » قد هاجم مذهب اللذة عن وعى ، فقد كان على استعداد تام للوقوف فى الطرف المضاد لها .

وانلخص الآن بإيجاز مذهب كانت الأخلاقى حتى هذه النقطة . فالمعيار الوحيد للأخلاقية عنده هو دافع الفاعل . فإذا ما أدى الفعل بنية طيبة وعن

احساس بالواجب ، كان فعلا اخلاقيا على الفور . اما الأفعال التى تؤديها باى دافع آخر ، فهى اما اخلاقية واما غير اخلاقية . وينبغى ان نلاحظ ان كانت لا يقول ان كل الافعال البشرية ينبغى ان تؤدى بدافع الواجب . ذلك لأنه قد أدرك ، حتى على الرغم من كل صرامته الأخلاقية ، أننا نفعل أشياء كثيرة لاصلة لها بالأخلاق ، كأن نقرر أية « فردة » حذاء نلبسها أولا ، أو ما اذا كنا سنرى الحديقة قبل الظهر أو بعده . ولكنه يؤكد على نحو قاطع ان الأفعال التى نقوم بها عن طاعة لأوامر الواجب هى وحدها الافعال الأخلاقية .

من الذى يصدر أوامر الواجب ؟

عند هذه النقطة نصل الى مسألة أخرى تتضمنها كل فلسفات الواجب - وأعنى بها ، من الذى يصدر ما يسمى « بأوامر الواجب ؟ » ألا يفترض الأمر دائما أمرا من نوع ما ؟ الا ينطوى مفهوم الواجب بأسره على القول بوجود مصدر ذى سلطة يحدد ما هو واجب وما ليس بواجب ؟

رد مذهب الألوهية المفارقة : ان كل من يعترفون « بالواجب » بوصفه العنصر الرئيسى فى الحياة الخيرة ، يعترفون أيضا بالنتيجة الضمنية السابقة . ولكنهم ، كما هو متوقع ، لا يتفقون على مصدر هذه الأوامر . ومن حسن الحظ ان الكثيرين ممن تسيطر على أذهانهم فكرة الواجب هم فى الوقت ذاته من المؤمنين بوجود اله مفارق ؛ اذ ان هذا الايمان يحل المشكلة حلا تاما . فالله ، فى نظر مثل هذا المؤمن ، هو الأمر ، وأداء المرء لواجبه يعنى الامتثال للإرادة الالهية . ونحن ملزمون بأداء الواجب على هذا النحو بحكم نفس طبيعة علاقتنا بالله ؛ اذ أننا مخلوقاته وعبيده ، ومن البديهي أن تطيع المخلوقات خالقها . وأن يطيع العبيد ربهم .

وبطبيعة الحال فان للمذاهب الدينية المتباينة آراءها الخاصة فى طريقة ابلاغ الله أوامره الى البشر . فمن بين المسيحيين مثلا نجد أن البروتستانت يعترفون بالكتاب المقدس أو الضمير الشخصى (أو مزيج منهما معا) ، على حين ان الكاثوليك يقبلون سلطة الكنيسة (أى الاكليروس وبقية رجال الكنيسة) . ولكن أى مؤمن بالألوهية المفارقة يرى ان الوسيلة التى يتصل بنا الله عن طريقها أقل أهمية بكثير من حقيقة كونه يتصل بالفعل . ولذا فان أصحاب هذا المذهب ، ممن تتسلط فكرة الواجب على أذهانهم ، قلما يهتمون بالآراء المتعددة التى تصل الى حد التناقض ، والمتعلقة بالوسائل التى تصلنا عن طريقها الأوامر الالهية .

و لكن من الذى يصدر الأوامر لغير المؤمنين بالألوهية المفارقة ؟ هذا الايمان

بالله بوصفه مصدرا لأوامر الواجب قد ينفع تماما مع المؤمنين بالألوهية المفارقة. ولكن كيف يمكن أن تؤدي عبارة « اطاعة الأوامر الالهية » الى حل المشكلة بالنسبة الى شخص ذي ضمير حي ، مستعد لأداء أى شئ يتطلبه الواجب ، ولكنه لا يؤمن بالله - أو لا يؤمن على الأقل بالله يصدر أوامر أخلاقية ؟ ان أمثال هؤلاء الأشخاص موجودون فى الحضارة الغربية ، ويبدو أن عددهم فى ازدياد . بل ان كانت ذاته ، الذى كان مؤمنا بالله ، قد أدرك هذه المشكلة . وقد حاول الايمان بنظرية فى الواجب تكون مستقلة عن الايمان بالألوهية المفارقة ، ومتحررة من جزاء المكافآت والعقوبات فوق الطبيعية . وهكذا كان المقصود من نظريته الأخلاقية أن تكون دنيوية ومسيحية فى آن واحد - أو أن تكون ، كما كان هو ذاته يفضل أن يصفها ، عالمية شاملة .

وقد وصل كانت الى هذه النتيجة عن طريق ارساء الأخلاق على أساس عقلى بحث - أى انه يحاول أن يجعل الإلزام الحلقى مرتكزا تماما على المنطق . وهو يحاول ، بطريقة يتميز بها كل مذهب عقلى ، أن يثبت أننا كلما خرقنا قانونا أخلاقيا ، أو لم نؤد واجبا ، كنا فى الوقت ذاته متناقضين منطقيا . فنحن نخرق قوانين المنطق والأخلاق معا بفعل واحد ، وبذلك نعرض أنفسنا لنوع من الخطر المزدوج . ومن الواضح أن كانت يرى أنه اذا استطاع أن يثبت هذه العلاقة الضرورية بين الا أخلاقية وبين التناقض العقلى ، فانه يكون قد أوجد أمثنا أساس ممكن للإلزام . ولما كان أى فيلسوف من أصحاب المذهب العقلى يرى فى التناقض المنطقى شرا قد لا يقل عن الا أخلاقية ، فمن الطبيعى أن يعتقد كانت أن المذهب الذى يقضى على كلا هذين الشرين فى آن واحد يستحق أن تكافح من أجل الوصول اليه .

العنصر الشكلي فى مذهب كانت : فلنتأمل الآن كيف يحقق « كانت » هذا الهدف المزدوج ، وذلك بالطريقة التى ترضيه هو ورفاقه من العقلين على الأقل . والواقع أن رايه هو أفضل مثال للشكلية الأخلاقية ، التى لا تقوم الأفعال الا على أساس اتساقها (أى اتفاقها الشكلي) مع بديهيات أو مصادرات معينة . فاذا اتفق الفعل مع واحد من هذه المبادئ العامة أو أمكن أن يستمد منه ، فعندئذ يكون أخلاقيا ، بغض النظر عن نتائجه . وبعبارة أخرى ، فان الاتساق الشكلي الذى يعلى أفراد هذه المدرسة من قدره الى هذا الحد ، يتم عن طريق كشف أو افتراض مبادئ أخلاقية عامة أولا ، ثم استخلاص مذهب أو نسق أخلاقى من هذه . وما أشبه ذلك بنسق رياضى مثل هندسة اقليدس ، التى تبدأ بحفنة من البديهيات (مثل « الخط المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين » و « الكل مساو لمجموعة أجزائه ») ، ثم تستخلص من هذه المصادرات الأولية نظريات متعددة .

ولقد كانت أهم بديهيات « كانت » (بل هى فى الواقع البديهية الوحيدة

الشيء تتصل بهدفنا في هذا البحث) هي : **افعل دائما بحيث تود أن يصبح فعلك قانونا شاهلا للبشر** . ولا شك أن لهذه بعض الصلة « بالقاعدة الذهبية » التي تأمرك بأن تفعل للآخرين ما ترد أن يفعلوه لك (أو تحب لأخيك ما تحب لنفسك) . غير أن تأكيد كانت لمعنى الشمول يضيف على بديهيته مذاقا خاصا . « فإل أود أن يفعل كل شخص كما أفعل ؟ » إذا أمكننا بإخلاص أن نجيب « بنعم » على هذا السؤال ، كان لنا أن نعد الفعل أخلاقيا ، والا كان لا أخلاقيا .

مثال للتناقض : الكذب ، مثلا ، لا أخلاقي لأن الكاذب يفرض نفسه على المجتمع عن طريق جعل نفسه استثناء . فهو يتوقع من الآخرين أن يقولوا الصدق ، والا فكيف يمكن تصديق كذوبته ؟ وبعبارة أخرى ، فما لم يكن قول الصدق عاما ، بحيث نأخذ عادة أقوال الناس على أنها صادقة دون أن نشترط عليها دليلا ، فكيف يتسنى للكاذب أن ينتفع من كذوبته ؟ أن موقفه مشابه لموقف مزيف النقود ، الذي يستطيع أن يروج تجارته ويجعل نقوده المزيفة متداولة لأن الجزء الأكبر من النقود صحيحة غير مزيفة ، تتداول بحرية دون أن يشك فيها أحد . غير أن قليلا من التزييف يكفي وحده للقضاء على نظام كامل للعملة ، مادامت النقود الزائفة تؤدي إلى طرد الصحيحة . وعلى ذلك فلا يمكن أن يوجد مزيف نقود يود أن تمارس حرفته الخاصة على نطاق واسع . والواقع أن أسوأ شيء يمكن أن يحدث له ، باستثناء القبض عليه ، هو أن يبدأ أناس آخرون في سك نقود زائفة بكميات تكفي لالقاء سحابة من الشك حول العملة المقبولة . فلا بد أن تكون العملة صحيحة من أجل أن ينجح التزييف ولو مؤقتا . وكذلك الحال في الكذب : فلو أصبح عاما ، لما صدقت أية عبارة يقولها أي شخص ، ولما أمكن للكاذب أن ينجح على أساس تصديق الناس لاكاذبيه .

ولكن لا شك في أن هذا ينطوي على تناقض ؛ إذ أن الكاذب يريد أن يصبح الصدق عاما ، وموثوقا منه ، ولكنه يريد أن يكون استثناء لهذه القاعدة العامة . وبالاختصار ، فإنه لا يود أن يعمم سلوكه الخاص ، لأنه لو أصبح هو « القانون العام للبشر » لساء مصيره . وعلى ذلك فهو يدعو أساسا إلى معيار معين لنفسه ، وإلى معيار آخر لكل شخص عداه . وهكذا فإن من يكذب يقع في تناقض . فصاحبنا الكاذب هذا يقع في تناقض أساسي ؛ إذ يجعل من نفسه استثناء عن طريق خرق القاعدة القائلة أن كل شخص ، في جميع المواقف الاجتماعية ، ينبغي أن يحسب فردا فحسب ، وأن كل فرد ينبغي أن تكون قيمته مساوية لقيمة كل فرد آخر أو ، كما نقول عادة عن هؤلاء الأفراد ، فهم يعترفون بالمعايير بالسنتهم ، ولكنهم لا يطبقونها في أفعالهم .

لا بد في كل فعل غير أخلاقي من شيء من التناقض : يمتدد كانت أن كل

سلوك غير أخلاقي ينطوى على هذا التناقض ذاته ، ما دام ينطوى دائما على سلوك لا نود أن يصبح شاملا للجميع . ومن هنا فان السلوك غير الأخلاقي هو فى أساسه سلوك لا منطقى ولا معقول ، لأنه يؤدى بالضرورة الى ايقاع من يمارسونه فى تناقضات منطقية . وهكذا يوجد أساس عقلى أو منطقى للأخلاق، مستقل عن الأمر الالهى ، وعن فروض الكنيسة أو العرف الاجتماعى . بل ان هذا الأساس مستقل عن كل سلطة ، سواء منها البشرية والالهية . فهو مستقل ذاتيا بالمعنى الدقيق . وربما كان الأوضح أن نصفه بأنه مكتف بذاته ؛ فهو ليس فى حاجة الى دعامة من أى مصدر أو جهة خارجية . وكل ما يحتاج اليه من تبريرات يأتية من القوانين الأولية للاستدلال السليم . وهكذا يكون هناك أساس للحكم الأخلاقى حتى لدى الشكاك والملحدين ، على حين أن المؤمن بالالوهية المفارقة يكتسب أساسا اضافيا يدعم مذهبه الأخلاقى المستمد من الله .

على أن فى استطاعة القارىء الناقد أن يكتشف أخطاء فى موقف كانت ، وذلك من حيث ادعاء كانت أن هذا الموقف يصلح أساسا لأخلاق شاملة ملزمة . فلنفرض مثلا أن شخصا يسلك سلوكا غير أخلاقى ، لا يعبا أن كان متناقضا أم لا . . . فاذا اتهمنا هذا الشخص بأن سلوكه غير منطقى ، ومتناقض ، واكتفى هو بأن يهز كتفيه ويقول : « وماذا فى ذلك ؟ » ، فما الذى نفعله عندئذ ؟ وعلى أى أساس نستطيع أن نحرك مشاعره ؟ وإذا لم يكن صاحبنا هذا من انصار المذهب العقلى ، ولم يكن يعبا بالاتساق العقلى ، فماذا نفعل معه ؟ من الواضح أن كانت ، حين وضع كل أسهمه فى هذه الجعبة العقلية الواحدة ، قد خاطرن بمخاطرة كبرى . فهناك دائما احتمال فى أن يقوم شخص لا أخلاقى ، لا يعبا بالاتساق المنطقى ، بسرقة الأسهم والجعبة معا .

الغفيل الدائم « لكأنت » : ولكن أيا كانت الأخطاء التى تكتشف فى مذهب كانت الأخلاقى ، فانها ليست أخطاء منطقية . ومن المؤكد أنه طبق مثله الأعلى فى الاتساق بكل اتساق . ومن المؤكد أيضا أن مذهب ما زال أدق وأكمل محاولة بذلها فيلسوف من أجل ارساء الالتزام الخلقى على أساس عقلى بحت ، مستقل عن الدعامة فوق الطبيعية التى تتمثل فى الإرادة الالهية . وبناء على هذه المزاي وحدها فهو يستحق الاحترام ، حتى لو لم تكن نشعر بالميل الصادق اليه . فمن الجائز أن كانت لم ينجح فى أن يجعل الحياة التى نحياها من أجل الواجب تبدو فى أعيننا جذابة ، ولكنه قطعاً جعلها مشيرة منطوية على التحدى . وقد وضع أساسا لفلسفة فى الواجب كان لها تأثيرها فى أشخاص عديدين خلال أجيال متعاقبة . وقد يكون الشرط الذى حدده ، وهو أن نفعل بعض الأهور لمجرد كونها واجبا علينا ، لا لآى سبب آخر - قد يكون هذا الشرط فلسفة صارمة ، ومع ذلك فقد كان هناك أشخاص ارتفعوا الى مستوى تحدى هذه الصرامة الرفيعة ، وكان عدد هؤلاء الأشخاص كبيرا الى حد يدعو الى الاستغراب .

« تحقيق الذات » بوصفه الخير الاسمي

من المرجح أن يكون أولئك القراء الذين كانوا يأملون أن يجدوا في المذهب الشكلي ترياقا فعلا لمذهب اللذة قد شعروا بخيبة الأمل . فبغض النظر عن مدى كراهية المرء للنظرية الأخلاقية التي لا تعترف بالتزام نحو أى شيء فيما عدا السعادة البشرية ، فإن معظم الأذهان الحديثة تجد فكرة الأخلاق التي تتجاهل هذه السعادة تماما فكرة أكثر استحالة (١٠) . وهكذا نجد أنفسنا مدفوعين بالطبع الى البحث عن رأى يقف موقفا وسطا بين طرفي مذهب اللذة والمذهب الشكلي هذين . وتعرف وجهة النظر العامة التي تحاول اتخاذ هذا الموقف الوسط بأسماء متعددة ، من أكثرها شيوعا : تحقيق الذات ، self-realization ، ومذهب الكمال perfectionism ، ومذهب الفاعلية energism ، ومذهب السعادة endaemonism ، والنزعة الانسانية humanism . ويبدو أن هناك ميلا متزايدا الى الأخذ باسم مذهب تحقيق الذات بوصفه أفضل لفظ ، ولذا فسوف نأخذ بهذا الاستعمال الشائع .

إن مذهب تحقيق الذات يرى أن اسمى خير هو تحقيق الشخصية أو الذات . وهذا يعنى التحقيق الكامل لكل امكانيات الفرد وقدراته (أو نقلها الى حيز الفعل energizing ومن هنا كان اسم « مذهب الفاعلية energism ») . وفضلا عن ذلك فهو يعنى أن كل هذه القدرات ينبغي أن تنمى بحيث تصبح كلا واحدا متكاملا : فالهدف هو الكلية مثلما أنه هو الاكتمال . والواقع أن تأكيد هذين الهدفين المتساويين هو الذى يميز مذهب تحقيق الذات من المذهب الشكلي من جهة ومذهب اللذة من جهة أخرى . فالمذهب الشكلي يؤكد طبيعة الانسان العاقلة ، ولكنه يضعى بمشاعره وأحاسيسه وحياته العاطفية بوجه عام . ومذهب اللذة يتطرف فى الاتجاه المضاد ، فينظر الى الانسان على أنه كائن ذو شعور واحساس فحسب . وهكذا فإن هدفى المدرستين المنافستين للمذهب التحقيق الذاتى يبدوان ناقصين بالقياس الى هدفها . فهى وحدها (فى رأى صاحب مذهب تحقيق الذات) التى تسعى الى ادراج جميع طاقات الانسان وقدراته داخل كل متكامل . ولا بد أن يكون الخير الاسمي الصحيح الوحيد هو التطور المنسجم لجميع جوانب الطبيعة البشرية .

وحسبنا هذا الايضاح البسيط لمذهب تحقيق الذات . ومع ذلك قلما

(١٠) اضطرر كانت الى الاعتراف بأن الانسان كائن حسي مثلما هو كائن عقلي ، ومن ثم فإن الانسان الذى يجمع بين طاعة الأمر المطلق وبين اللذات يعيش حياة « أسعد » من ذلك الذى لا يجد فى هذه الطاعة الا التعاسة وخيبة الأمل .

كانت نتائج هذا الموقف هي التي جعلته قوة فعالة الى حد بعيد في التفكير الأخلاقي المعاصر ، فلزام علينا أن نقدم تحليلا أكمل لهذه النتائج .

تحقيق الذات و « القيم العليا » : يتحدث أنصار تحقيق الذات كثيرا عن « القيم فوق العضوية » ، ويبدون اهتمامهم الأول بذورغ هذه القيم . والمقصود من لفظ « القيم فوق العضوية » هو بوجه عام كل الخيرات أو القيم المغايرة لتلك التي تشبع الحاجات المادية أو البيولوجية البحتة للكائن العضوى . فبينما الانسان يشترك الحيوانات جميع قيمه العضوية تقريبا ، فانه هو المخلوق الوحيد القادر على تحقيق تلك القيم فوق العضوية - أى تلك التي تعلو على الكائن العضوى بوصفه موجودا ماديا ؛ ذلك لأن للانسان حاجات وقدرات تتجاوز بكثير نطاق أعلى الحيوانات ذاتها . وهذه القدرات هي التي تهتم بها هذه المدرسة الأخلاقية بوجه خاص . فأنصار تحقيق الذات يشيرون الى أن الاشباع العضوى لا يمكن أن يشكل الا جزءا من « الحياة الخيرة » ، لأن هذا الاشباع ليس الا وسيلة فحسب ، فهو الأساس المادى للحياة البشرية المتحققة على الوجه الأكمل . صحيح أن من الضروري اطعام الجسم وايواءه وارضائه جنسيا ، غير أن هذه ليست الا المقدمات الضرورية للغاية الرئيسية للانسان . والواقع أن تحقيق القيم العليا هو تحقيق الذات بمعناه الصحيح ، وهذه القيم هي التي يضعها أفراد هذه المدرسة في أذهانهم عندما يقدمون الحجج تأييدا لموقفهم .

وهناك مدارس فرعية متعددة منتمية الى حركة تحقيق الذات ، تمضى في تأكيد هذه القيم العليا الى حد أنها تقول ضمنا بمذهب ثنائى من نوع ما . فهي تهتم بالارضاء فوق العضوى الى حد أنها قد تميل الى الاقلال من أهمية سعادة الانسان المادية الى أدنى حد ممكن . ويستخدم اسم « مذهب الكمال المثالى idealistic perfectionism » عادة للتعبير عن موقف هذا الجناح الروحى . وفى الطرف الآخر نجد أنصار تحقيق الذات الذين ينظرون الى قدرات الانسان بمعنى مادى الى حد بعيد . فهنا يصب الاهتمام على التكيف مع البيئة ، أو التكيف البيولوجى . ويعبر لفظ « مذهب الكمال الطبيعى naturalistic perfectionism » عن الطابع العام لهذا الجناح اليسارى داخل نطاق مدرسة تحقيق الذات .

موقف جامع : تتألف أغلبية مدرسة تحقيق الذات من جماعة معتدلة تقف بين هذين الجناحين . وتقوم وجهة النظر المتوسطة هذه بجهد حقيقى لسد الثغرة التي تفصل بين الموقفين المتطرفين . فهي تحرص على ألا تؤكد أيا من القيم فوق العضوية على حساب الأخرى ، وبدلا من ذلك تجعل هدفها هو التحقيق الكامل لكل القدرات البشرية ، دون أن تركز اهتمامها الخاص على قدرة واحدة أو نوع واحد من القدرات . فهدفها الرئيسى هو الشمول ، وهي

لا تضع سلما من القيم يجعل المادى خاضعا للروحى أو العكس . وفد يبدو ذلك لأول وهلة موقفا وسطا ناجحا ، ومن يجد استجابة قوية لدى أشخاص كثيرين ، يرون فيه أفضل هدف أخلاقى . ولكن من سوء الحظ أن هذا الحل ، شأنه شأن كل حل وسط آخر ، سرعان ما يظهر اخفاقه حالما نضعه موضع التطبيق ؛ ذلك لأن الحياة ليست الا سلسلة متصلة من أفعال الاختيار التى يتعين القيام بها . فلا بد لنا من أن نختار أى القدرات سنحققها ، وإيها سنقرر على كره منا أنها ينبغى أن تظل فى حيز الامكان فحسب . ولعله لا يوجد شخص واحد يستطيع خلال حياته الخاصة وحدها أن ينمى كل القدرات الكامنة فيه . ولما كان الاختيار ينطوى دائما على معيار معين نختار على أساسه ، فسرعان ما نجد أننا قد عدنا من حيث بدأنا دون أن تحل مشكلتنا الأصلية . فأى القيم سنحقق ، وإى القدرات سننمى ، وإى معيار للكمال سنقبل ؟

اعتراضات أخرى على مذهب تحقيق الذات : كانت توجه من آن لآخر اعتراضات أخرى على مذهب تحقيق الذات بوصفه مثلا أخلاقيا أعلى . وعلى الرغم من أن أحدا من هذه الاعتراضات لا يبدو مؤديا الى القضاء على المذهب ، فلا بد من الإشارة إليها باختصار على الأقل . ولعل أكثر الانتقادات ترددا هو ذلك الذى يقول ان هدف تحقيق الذات هو فى أساسه هدف انانى ؛ ذلك لأن تركيز الاهتمام على الذات بهذه الطريقة يؤدي - على ما يقال - الى التعرض لخطر تقوية أسوأ مشاعر الأنانية والتركز حول الذات . ونحن لا ننمى ذاتنا الى الحد الأقصى الا عندما نمحو أنفسنا فى سبيل قضية ما ، أو فى خدمة من نحب . وكثيرا ما تقتبس فى هذا الوضع كلمة من أعرق كلمات المسيح ، بوصفها حجة ضد دعوة تحقيق الذات « من كسب حياته خسرها ، ولكن من خسر حياته كسبها » .

وهناك اعتراض ثان على هذا المذهب ، هو القول ان الناس قد « يحققون » أنفسهم بطرق مضادة للمجتمع . مثلما يحققونها بطرق يقرها المجتمع . فكلنا لدينا امكانيات للشر تكون جزءا حقيقيا من « قدراتنا الكامنة » تماما كغيرها من القدرات المرغوب فيها بحق . ولكن الدعوة الى تنمية كل القدرات الكامنة فينا لا توضح أى هذه القدرات ينبغى أن تكون له الأولوية ، أو أيها ينبغى أن ننحاز اليه اذا اتضح أن كلا منها يتعارض مع الآخرين . وهنا أيضا نجد لمشكلة الاختيار أهمية قصوى ، ولا يمكن أن يكون لمذهب التحقيق الكامل للذات قيمة بوصفه موجهنا لنا فى القيام بمثل هذا الاختيار .

رد أنصار تحقيق الذات : لا يجد أنصار تحقيق الذات صعوبة فى الرد على هذه الاعتراضات . فهم يردون على تهمة الأنانية بقولهم ان الانسان كائن اجتماعى لا يستطيع تحقيق أكبر قدر من امكاناته الا فى علاقاته الاجتماعية .

ولما كان من المستحيل حدوث نمو حقيقى للشخصية فى فراغ اجتماعى ، فان تحقيق القيم الاجتماعية ينطوى بالضرورة أيضا على تنمية الشخصيات أو الذوات الأخرى كذلك . أما اذا كان المرء أنانيا فانه يعوق بذلك نمو الذات الكلية . وعلى ذلك ، فرغم أن سوء فهم المذهب - أو التصور الزائف للذات ، على الأرجح - يمكن أن يؤدي الى الأنانية ، فان هذا لو حدث لكان تشويها لوجهة نظر مذهب تحقيق الذات ، لا نتيجة منطقية له . صحيح أن الاندماج الكامل فى قضية أو فى عمل يمليه الحب قد يكون أفضل طريقة لتحقيق أكبر قدر من النمو للذات ، ولكن هذا انما يثبت أن الذات نتاج اجتماعى قبل كل شيء .

ويلجأ صاحب مذهب تحقيق الذات الى هذه الاجابة ذاتها للرد على التهمة القائلة ان الفرد قد يحقق ذاته بطرق لا يرضى عنها المجتمع ؛ ذلك لانه اذا كان الانسان كائنا اجتماعيا ، فمن العسير عليه أن يحقق أعلى نمو لشخصيته بطرق تتعارض مع تقدم المجتمع ونموه . ويضيف صاحب المذهب الكمال المثالى الى ذلك حجة أخرى ؛ اذ أنه يؤكد أهمية تنمية كل ما هو أعلى فى الانسان . وفى استطاعة من يؤمن بهذا المذهب ، عن طريق تأكيده لهذا السلم المتدرج للقيم ، أن يقول ان الواجب يحتم علينا وضع بعض قدراتنا الكامنة فى مركز ثانوى اذا شئنا تحقيق ذات أو شخصية متكاملة ، ولما كان الانسان كائنا اجتماعيا ، فلا بد أن تكون القدرات المضادة للمجتمع هى التى توضع فى مركز ثانوى .

ومن الواضح أننا لا نستطيع السير فى المناقشة أبعد من ذلك كثيرا دون أن نضطر الى خوض ذلك المجال الذى ربما كان أعوص مجالات الفلسفة ، واعنى به مشكلة « الذات » ؛ ومع ذلك فقد يكون فى استطاعتنا ، اذا سرنا بحذر ، أن نكتفى بالمرور عند طرف هذه المشكلة ، ونختم مناقشتنا لتحقيق الذات بعرض موجز لآراء أعظم انصارها ، وهو أرسطو .

الأخلاق عند أرسطو

الحق أن العودة الى التفكير الأخلاقى لأرسطو هى على الدوام تجربة تريح الذهن وتجدد نشاطه . فعلى الرغم من أن آراءه لم تكن بمنأى عن الهجوم ، كما أن انتشار الديمقراطية أدى الى ظهور بعضها بمظهر الترفع الكاذب ، فان تفكيره الأخلاقى يتسم بوضوح واتزان وجاذبية للعقل العادى (والآخره أهم هذه الصفات جميعا) تجعل هذا التفكير متعة فى ذاته ، مهما يكن عدد المرات التى نرجع فيها اليه . فكتابة الأخلاق الى نيقوماخوس ليس فقط واحدا من أعظم المصادر فى هذا الميدان ، بل انه أيضا واحد من المنابع التى لا تنضب لتجديد الفكر الفلسفى .

ولقد كان أرسطو يرى ، على خلاف سلفه المباشر ، أفلاطون ، وأغلب المفكرين الأخلاقيين الذين ساروا في خطاه ، أن المجال الواقعي الوحيد هو العالم الطبيعي المنظور . فالواقع والمثل الأعلى ، والطبيعي والروحي ، هما حقيقة واحدة لا تنقسم . مثل هذا الرفض للثنائية يعنى أن الحياة الحرة ينبغى أن توصف على أساس عالمنا هذا ، دون أية إشارة الى المجال العلوى أو المجال فوق الطبيعى . وقد عبر كاتب عن هذه الفكرة فى الآونة الأخيرة بقوله ان الفكرة الأخلاقية ، عند أرسطو « توجد فى تركيب الطبيعة البشرية ذاتها » (١١) وعلى ذلك فلا بد لكشف طبيعة الحياة الحرة أو صورة الخير الأسمى من دراسة طبيعة الانسان . فلسكى نهتدى الى « الخير » ينبغى أن نهتدى الى اجابة عن سؤال أولى عظيم الأهمية ، هو : بم يكون الانسان انسانا ؟

بم يكون الانسان انسانا ؟ يجيب أرسطو عن هذا السؤال بقوله ان الانسان يكون انسانا بأدائه لوظائف معينة . بعض هذه الوظائف نشترك فى أدائه مع كل الكائنات الحية ، وبعضها نشترك فيه مع الحيوانات وحدها ، وبعضها الآخر ينفرد به نوعنا . وهكذا فاننا نشارك كل الأشياء الحية الوظائف « الغذائية » البحتة ، كالتمثيل الغذائى ، ونشارك الحيوانات عمليات الاحساس والحركة . غير أن قدرتنا على التفكير العقلى فريدة ، وممارسة هذه الوظيفة هى التى تحدد بوضوح كامل معنى كون الانسان انسانا .

على أن هذه القدرة العقلية التى يختص بها الانسان تمارس لدى مختلف الأفراد على أنحاء شتى؛ ذلك لأن الناس ينشدون أمورا متعددة، ولا شئ يتميز به نوعنا أكثر من تعدد الاهتمامات التى يتجه اليها الناس وتنوع الغايات التى يستهدفونها . وعند هذه النقطة يقدم أرسطو بعضا من أمثله الشهيرة التى يقبلها العقل العادى بسهولة : فصانع اللجام يسعى الى أن يصنع لجامات جيدة ، والجندي يسعى الى النصر أو الى المهارة فى التدريبات العسكرية ، والمشتغلون بالأعمال الطبية ينشدون الصحة ، وهكذا دواليك . ولكن كل أنواع النشاط هذه ليست فى آخر الأمر الا وسائل لغايات ، وهكذا نعود مرة أخرى الى النظر الى ضروب النشاط البشرى على أنها تكون سلسلة متدرجة من مظاهر « الخير » أو « القيم » وهذا ينطوى ضمنا على القول بغاية نهائية تكون متصلة بحق ، هى الخير الأسمى ، أو كما يعبر عنها أرسطو « الخير الذى تستهدفه الأشياء جميعا » . وهذا الخير الأسمى هو ما يطلق عليه أرسطو اسم eudaimonia ، وهو لفظ يترجم عادة بكلمة « السعادة Well-being » أو « السعادة الحيوية » .

(١١) هارولد ه . تيتوس : « الأخلاق لعصرنا الحاضر »
Harold H. Titus: Ethics for today.

السعادة بوصفها الخير الأسمى : من الطبيعي أن تكون سعادة كل نوع من الأنواع الحية مختلفة . ومع ذلك فإن قوامها في كل حالة هو النمو الكامل لتلك الوظائف التي يتميز بها هذا النوع بعينه . ويرى أرسطو أن هذه تكون عادة وظيفة واحدة ، ما دام يرى أن لكل شكل من أشكال الحياة نشاطه النوعي المميز . وهكذا تكون مشكلتنا هي كشف الوظيفة التي يؤديها الإنسان على أفضل نحو ، والتي ينفرد بها عن غيره ما دامت سعادة الإنسان إنما تنحصر في تنمية هذه الوظيفة أو هذا النشاط إلى أقصى حد . ولقد رأينا أن هذه الوظيفة لا يمكن أن تكون هي عمليات التمثيل الغذائي التي يقوم بها الإنسان ، مادامت كل الكائنات الحية تقوم بنفس هذه الوظيفة . كما أنها لا يمكن أن تكون طبيعته الحاسة أو المتحركة ، ما دامت الحيوانات تشارك الإنسان هذه الطبيعة . وعلى ذلك فلا بد أن نجد الخير الأسمى للبشر في أوجه النشاط العقلية التي ينفرد بها الإنسان .

وهكذا يظهر في مذهب أرسطو الأخلاقي أول عرض منظم للفكرة القائلة أن تحقيق القيم فوق العضوية هو الخير الأقصى . ولو شئنا أن نعرض رأي أرسطو بطريقة أدق لقلنا أن الخير الأسمى للإنسان إنما يكون في رعاية وتنمية جميع وظائفه ، مع الاهتمام بوجه خاص بتلك التي تجعل منه مخلوقا عاقلا وكائنا اجتماعيا . وكما أن فضيلة عازف الناي إنما تكون في براعته في العزف على الناي وفضيلة المثال إنما تكون في مهارته في ممارسة فنّه ، فإن فضيلة الإنسان إنما تكمن في المهارة التي يمارس بها الفن الذي يكون به إنسانا . وهذا الفن ، كما رأينا ، هو أن نعيش على أساس طبيعتنا العاقلة بقدر الامكان فحياتنا الحرة إنما هي تعبير عن العقل .

الوظيفة المزدوجة للعقل : من الممكن ممارسة طبيعة الإنسان العقلية في اتجاهين . فهي تستخدم ، لدى السواد الأعظم من البشر ، في التحكم في العنصر الحسي والنزوعي لدينا - أي التحكم في طبيعتنا اللاعاقلة . وقد أكد أرسطو أهمية الاعتدال أو « الوسط العدل » بوصفه أفضل مرشد يعيننا على تنظيم حياتنا وفقا للفضيلة . فالسلوك يكون فاضلا بحق إذا كان يسير في طريق وسط بين طرفي الإفراط أو التفريط ، كما هي الحال عندما نكون « شجعانا » بدلا من أن نكون « متهورين » من جهة ، أو « جبنا » من جهة أخرى . وفضلا عن ذلك فإن الحياة الفاضلة هي حياة أصبح فيها السداد الفاضل عادة - أي أصبح فيها العقل - يجدد آليا الوسط الموجود بين طرفين ، وأصبح هو الحكم الموثوق منه فيما يصلح للزمان والمكان والظروف الخاصة . وحين نحقق كل قدراتنا عن طريق تكاملها والتحكم فيها بطريقة متوازنة ، فلن نكون في ذلك أفضل تحقيق لذاتنا فحسب ، بل سيكون فيه سعادتنا أيضا ؛ ذلك لأن السعادة ، كما يقول أرسطو آخر الأمر ، هي في أساسها مصاحبة

للأداء الصحيح للوظيفة . فهي ناتج ثانوى ، اذا شئنا استخدام هذا اللفظ الذى استعملناه من قبل ، فالسعادة تتوج الأداء الصحيح للوظيفة منلما ان « نضرة الشباب تتوج من هم فى زهرة العمر » .

ومع ذلك فن أرفع معيار للخير البشرى ليس هو اللذة ولا التفضيلة التى تكتسب عن طريق التحكم العقلى فى طبائعنا اللاعاقلة . وانما هو يكمن فى ممارسة التأمل النظرى theoria . فأرفع سعادة يستطيع الانسان ان يحصل اليها هى التمتع بالعقل بوصفه غاية فى ذاتها - أى التفكير من أجل التفكير . هذا النشاط يمثل أكمل نمو لوظيفة الانسان الفريدة . وفضلا عن ذلك فان تنزه هذا النشاط يجعل الرضاء الذى ينجم عنه رضاء مضمونا ، حتى لو كانت طبيعته تجعله مستقلا الى حد بعيد عن الظروف . والواقع ان ارسطو يتفق تماما مع أبيقور فى حماسه للذات الفلسفية . وهو يصف هذه بأنها أنقى الذات ؛ اذ أنها لا تشوبها شائبة من الألم الذى تقترن به اللذة الباهظة الثمن او التى يترتب عليها شعور مقبض بالألم . وحين يمجّد أرسطو التأمل النظرى ، نراه يتخلى عن طريقته المألوفة فى العرض ، وهى عادة طريقة علمية هادئة ، ويخلق فى آفاق شاعرية . فهو يصف السعادة القصوى لحياة التفكير التأملى بقوله :

غير أن حياة كهذه تكون أرفع مما ينبغى بالنسبة الى الانسان (أى اذا عاشها المرء طوال عمره) ؛ ذلك لأنه لا يحياها بما هو انسان ، بل بما يوجد فيه من عنصر الهى . وبقدر ما يسمو هذا العنصر على طبيعتنا المركبة ، يكون نشاطه أرفع من ذلك الذى نمارس فيه النوع الآخر من التفضيلة . فاذا كان العقل الهيا بالقياس الى الانسان ، فان الحياة وفقا له تكون الهية بالقياس الى الحياة البشرية (١٢) .

انتقادات : أخذ النقاد على أرسطو تعلقه الشديد بحياة التأمل لسببين أحدهما كان نتيجة سوء فهم ، أما الآخر فصحته مشكوك فيها . فاحيانا يساء فهم أرسطو فيقال : انه يقصد ان أسمى حياة هى حياة من يحرك نسيجا تأصليا من النظريات الميتافيزيقية الفارغة - وهو التصوير الساخر الذى يشيع وصف الفيلسوف به . غير ان القراءة المتعمنة لكتاب « الأخلاق » تبين ان أرسطو لم يكن فى ذهنه أى نشاط كهذا يتم فى بوج عاجى ، اذ يبدو ان العالم أقرب الى مثله الأعلى من الفيلسوف التقليدى ، على الرغم من ان هذا المثل الاعلى يمكن ان ينطبق على الفيلسوف اذا كان تفكيره نابعا من الحياة ويمثل تأملا فى التجربة البشرية بمعناها العام . ويمكن القول ان العالم الرياضى أقرب الى مثل أرسطو

الأعلى ، فى بعض النواحي ، من كل من الفيلسوف والعالم ، اذ أنه لو كان هناك مفكر يبدو مستمتعا بالتفكير لذاته ، فذلك المفكر هو الرياضى . ومع ذلك فان للفيلسوف ميزة يتفوق بها على كل المشتغلين بالتأمل : هى اتساع نطاق معرفته وتجربته التى نسميها « بالحكمة » . ذلك لأن الفيلسوف ، كما يقول أرسطو ، يستطيع تأمل الحقيقة ... وكلما تعمق فى تأمله لها كانت حكمته أعظم .

أما الاعتراض الثانى الذى يثار أحيانا ضد حياة التأمل ، ففيه يتهم أرسطو بأنه يدافع عن معيار أرسطى مترفع ، لا يمكن أن يصل اليه الا الشخص المنقف الذى يتمتع بموارد اقتصادية وفيرة . وهذه التهمة تتصف بشئ من الصحة ؛ اذ أن من المؤكد أن أرسطو يعترف بأن الشخص الذى تتوافر لديه قدرة معينة على ممارسة التفكير المجرد المنزه هو وحده الذى يصل الى حالة السعادة هذه . وهو يذكر صراحة أن « الحياة وفقا للعقل » هى بالنسبة الى معظم الناس تلك الحياة التى يستخدم فيها العقل أساسا لكبح الجانب الشهوانى من طبيعتنا . وهو بعبارة أخرى يعترف بأنه يهتم بأرفع ما فى الانسان من حيث هو نوع ، لا بما هو أرفع فى كل انسان فردى . فان كانت هذه أرسطى ، فتلك هى أرسطى العقل وحده .

امكان تحقيق المثل الأعلى عند أرسطو : كان من الممكن أن تكون التهمة القائلة ان تحقيق هذه الطريقة فى الحياة يحتاج الى دخل مستقل ، صحيحة الى حد بعيد فى أيام أرسطو . ولكنه مع ذلك ينكر صراحة أنه لا بد من أى شئ أكثر من دخل محدود - أعنى دخلا يكفى فقط لاتاحة وقت معقول من الفراغ لنا . أما فى أيامنا هذه ، فقد أتاحت التكنولوجيا هذا الفراغ لجزء كبير من الناس ، وتدل الدلائل على أنها ستتخذ فى المستقبل للناس جميعا . واذن فعلى الرغم من أن المثل الأعلى للسعادة البشرية عند أرسطو ربما كان ينطوى على « احساس طبقى » فى الوقت الذى صيغ فيه ، فان هذه الصفة المعيبة تختفى بسرعة . وقد يشهد الأشخاص الذين هم أحياء فى وقتنا هذا ، ذلك اليوم الذى يتمكن فيه الناس جميعا ، بقدر ما تسمح لهم مقدراتهم واتجاهاتهم ، من تحقيق نمط « الحياة الحرة » هذا .

تلخيص : يحسن بنا تلخيص هذا الفصل بإيجاز ؛ اذ أن ما ذكرناه فيه من أسماء ووجهات نظر عديدة يجعل الخلط بينها يسيرا ، بل مرجحا .

لقد بدأنا بالتمييز بين نوعين من مذهب اللذة ، النوع النفسى والنوع الأخلاقى . وبعد عرض الحجج المؤيدة للموقف النفسى والمعارضة له ، انتهينا الى أن المذهب ربما كان أبسط من أن يكون مقنعا ، وهذا هو علة رفض علم النفس الحديث له . أما مذهب اللذة الأخلاقى فقد رأينا حيا الى حد بعيد ، وما زال

أنصاره العديدون يكونون مدرسة من المدارس الرئيسية فى الفكر الأخلاقى .
وقد ناقشنا أربعة أمثلة لمذهب اللذة ، اثنين من الفلسفة القديمة واثنين من
الحديثة . فمذهباً أريستيبوس وأبيقور يمثلان معاً مذهب اللذة الفردى أو
« الأنانى » . وكلاهما ينظر الى اللذة على أنها الخير الأوحى ، ولكن بينما
أريستيبوس يؤمن بنظرية ساذجة لا تقدر الا شدة اللذة ، فان أبيقور يرتقى
بهذا المذهب فيؤكد عنصرى اللوام والتمن (من حيث الطاقة المبذولة والألم أو
رد الفعل السىء الناجم عنها) . وهذا يؤدى الى امتداح اللذات الاجتماعية
والعقلية أكثر من اللذات البدنية ، كما أنه يشيد بوجه خاص بالمتع التى تجلبها
الصداقة والفلسفة . كما لاحظنا أنه بينما أريستيبوس يتخذ موقفاً ايجابياً
واضحاً من اللذة ، فان مذهب أبيقور هو فى أساسه سلبى من حيث أنه ينظر
الى الخير الأسمى أنه التحرر من الألم أو الحزن .

ويمثل مذهب المنفعة عند بنتام تغيراً رئيسياً فى داخل مذهب اللذة ؛ إذ
أنه يتغلق بالسعادة الاجتماعية أو الخير العام ، لا باللذة الشخصية وحدها .
ومع ذلك فان هذا التغير لا يمثل الا إضافة الى المذهب السابق ، الذى يحاول
بنتام أن يجعله أدق عن طريق وضع صيغة حساب للذات ، نزن فيه العناصر
الإيجابية (كالشدة والمدة واليقين والانتشار الاجتماعى الخ) فى مقابل العناصر
السلبية ، لكى نحدد قيمة أى فعل أو موقف . ومع ذلك فلم أعظم فضل يرجع
الى بنتام كان تأكيداً أن من الواجب تقويم الأشياء على أساس السعادة البشرية ،
لا على أساس اتفاقها مع مثل أعلى نظرى أو علوى أو دينى معين .

أما مل فقد أدخل على مذهب اللذة عاملاً جديداً كل الجودة ، بل ربما كان
عاملاً فيه « هرطقة » (من وجهة نظر المذهب) ، وذلك إذ جعل من نوع اللذة
(أو كيفها) عنصراً فى تحديد قيمتها ، على حين أن جميع المفكرين السابقين
المنتسبين الى هذه المدرسة قد تمسكوا بمعيار كهى خالص فى تقويم اللذات
البشرية .

وفى النصف الثانى من هذا الفصل تناولنا مختلف الانتقادات الموجهة الى
مذهب اللذة (وردود الأفعال على هذا المذهب) . فبحثنا أولاً الاعتراضات
الأساسية التى توجه الى المذهب فى صورته العامة . وكان هناك اعتراضان
بارزان على نحو خاص ، هما القائلان ان النظرية (أ) غير جديرة بأسمى طبيعة
للإنسان (ب) وغير كافية بوصفها معياراً أخلاقياً . أما أول هذين الاعتراضين
فكان الرد عليه سهلاً ؛ إذ أنه يبدأ بحثه عن « الخير » بفكرة سابقة عما ينبغى
أن يكون عليه الخير . أما تهمة عدم الكفاية فأخطر بكثير ، وقد ناقشناها بطريق
غير مباشر عندما قدمنا تحليلاً كاملاً للفلسفتين الرئيسيتين المضاويتين لمذهب
اللذة ، وهما : المذهب الشكلى ، ومذهب الكمال (أو تحقيق الذات) .

وفد عرض المذهب الشكلي ، أساسا ، من خلال دراسة الأخلاق الكانتية ؛ إذ أن «كانت» دون شك أبرز ممثل لهذه المدرسة . ولاحظنا أن صاحب المذهب ابشكلي يبحث عن سلطة أخلاقية معينة تحل محل الإيمان المسيحي بإرادة عليا لاله واحد تعد مصدرا لهذه السلطة ، وهو الإيمان الذي بدأت تتداعى قوته . كما لاحظنا القواعد الأولية (القبليّة) والأمر المطلق ، وكلها مبادئ وضعها كانت لتحل محل السلطة الدينية الملزمة ، وبحثنا في عناصر القوة في أى مذهب أخلاقي مبنى على هذه الأسس الشكلية ، وكذلك في الحدود التي لا يتعداها مثل هذا المذهب .

أما مذهب الكمال أو « تحقيق الذات » بوصفه الخير الأسمى فيتخذ لنفسه مثلا أعلى من اكتمال الشخصية . ويتم ذلك عن طريق تحقيق كل الممكنات أو القدرات الموجودة لدى كل فرد الى أقصى درجة ممكنة . ومع ذلك فلما لم يكن من الممكن أن يكون ذلك الا مثلا أعلى نظريا (نظرا الى قصر عمر الانسان) ، فإن المدارس المختلفة لمذهب الكمال تختار فئات أو مستويات معينة من المقدرة البشرية بوصفها الأكثر دلالة ، وتجعل لما يتبقى مكانة ثانوية . وهكذا فإن أقوى هذه المذاهب الفرعية تأثيرا ، وهو مذهب «الكمال المثالي» يؤكد القيم فوق العضوية ، ويصل في ذلك أحيانا الى حد الاستهانة بتحقيق الممكنات الجسمية . أما « مذهب الكمال الطبيعي » فيؤكد ، على عكس ذلك ، أن الهدف هو التكيف مع البيئة أو التكيف البيولوجي .

ويعد تفكير أرسطو الأخلاقي مثلا قديما لنظرية تحقيق الذات ، ولكنه مثل ما زال له تأثيره . فهنا يكون الخير الأسمى في الممارسة الحرة لذلك النشاط الذي هو المميز بحق لأي نوع بعينه - وهو في حالة الانسان ، النشاط العقلي ، مادامت حياتنا الفعلية هي التي تميز البشرية من بقية النظام الحيواني أوضح تمييز . وعلى الرغم من أن من الممكن ممارسة هذا التفكير العقلي على أنحاء شتى، فإن أرسطو يرى أنه يحقق على إمكاناته في النشاط التأمل الفكري الذي يتمثل بأوضح صورة في الفلسفة .

الفصل الرابع عشر

الاحتمية في مقابل الاحتمية - مامدى حرية الإنسان؟

رأينا أن تحليل مفهوم الالتزام يؤلف قدرا كبيرا من التفكير النظرى الأخلاقى . فمن أين تأتى « وجوبية » الوجوب ؟ وما واجبنا ؟ ولم كان واجبا علينا ؟ ولم كان ينبغى على أن أودى واجبى ؟ هذه الأسئلة ، مضافة الى تلك التى تتركز فى مشكلتى الخير الأسمى والحياة الخيرة ، تدل على أن الأخلاق دراسة معيارية normative تختص بتعريف معايير أو مقاييس معينة .

ومن بين المسلمات الأساسية التى يتعين على أية دراسة معيارية أن تأخذ بها ، ما يطلق عليه اسم « مصادرة الامكان postulate of possibility » . هذه المصادرة ترى أن المعايير التى نضعها لى ميدان ينبغى أن تكون قابلة للتحقيق الى حد ما . وقد ظللنا حتى الآن نأخذ بهذه المسلمة خلال مناقشتنا للمشكلة الأخلاقية ؛ إذ أننا قد سلمنا بأن الانسان يستطيع تحديد طبيعة السلوك المثالى ، ثم تحقيق هذا المثل الأعلى - جزئيا على الأقل . ولكن الوقت قد حان الآن لكى نعرف بأن هذه مسلمة جريئة جدا ، أعنى مسلمة قد لا يكون لها أساس من الواقع . ونحن إذ ندلى بهذا الاعتراف إنما نقر بأننا قد سلمنا أيضا بشئ له فى الأخلاق مكانة أساسية تفوق مكانة المسلمة السابقة ذاتها . فنحن قد افترضنا طوال الفصلين السابقين أن الانسان فاعل حر - أى انه سيد ارادته ، والمتحكم الوحيد فى أفعاله ، وصانع مصيره الأخلاقى الخاص . وبالاختصار ، فنحن قد سلمنا بحرية الإرادة ، متجاهلين امكان أن تكون أفعال الانسان محددة بدقة عن طريق قوانين العلة والمعلول ، شأنها شأن حركات الصخرة حين تهوى . فقد ظللنا طوال الوقت نتجنب مشكلة من أكبر المشاكل الشائكة فى الفلسفة ، وأعنى بها مشكلة الحتمية فى مقابل الاحتمية . لذلك فسوف نخصص الجزء الأكبر من هذا الفصل لتلافي هذا النقص .

تاريخ النزاع حول حرية الإرادة

تتبعنا ، فى مناقشتنا المبدئية لمشكلات الفلسفة (الفصل الأول) الأصول التاريخية للنزاع حول الحتمية . وبينما كيف أن مبدأ العلية قد أخذ يمتد تدريجيا ليشمل ميدانا تلو الآخر . فقد أخذ نطاق مبدأ العلية يتسع ، منذ

صياغته الأولى فى أبسط قوانين الميكانيكا ، حتى أصبحت تدخل فى إطاره آخر الأمر ميكانيكا الوراثة ذاتها . ذلك لأن استتباب النظام والقانون العلمى قد أدى فى البداية الى التحكم فى سلوك الأشياء المادية ، ثم الى التحكم بعد ذلك فى سلوك أشياء تعلو على هذه الأرض ، كالنجوم والكواكب . وعندما تبين أخيرا أن سلوك الحيوانات يمكن التنبؤ به على الأقل ، وكشفت نظرية دارون عن تلك العملية المنتظمة الهائلة التى تتحكم فى أشكال الحياة ذاتها ، بدأ كان الزحف المطرد للحتمية قد بلغ أقصى مداه . فقد تبين عندئذ أن كل الحوادث فى المجال الطبيعى هى نتائج مباشرة لحوادث سابقة ، وأن الظواهر الواقعة فى نطاق تجربتنا تكاد كلها تكون قابلة للتفسير (أو يلوح أنها ستكون قابلة للتفسير) على أساس قوانين العلة والمعلول الصارمة . وظهر بوضوح متزايد أن العمل الرئيسى للعلم إنما هو صياغة هذه القوانين العلية . واقتنع العلماء أنفسهم بأن فى استطاعتهم تلبية كل ما يطلبه الذهن من تفسيرات ، وذلك اذا أمكنهم اعلان الاندماج التام بين مختلف أوجه تجربتنا فى نسق واحد هائل من علاقات العلة والمعلول . وفى هذه الاثناء ، ازداد الفلاسفة اهتماما بمشكلة العلية ، وأصبحوا بدورهم يشعرون بأن مفهوم « العلة » مفهوم رئيسى فى التجربة البشرية . وهكذا أصبح نطاق الحتمية ، عند نهاية القرن التاسع عشر ، يكاد يكون شاملا .

ومع ذلك فقد ظلت هناك قطعة أخيرة صغيرة من الأرض التى لم يتم غزوها ، فقد ظل الانسان ذاته خارج نطاق القانون العلى . وكانت «الطبيعة البشرية» لا تزال شيئا منعزلا عن «الطبيعة» ؛ اذ أنها كانت تعد مستقلة عن مبدأ الحتمية . وبالاختصار ، فقد كان ينظر الى الانسان على أنه استثناء . ومهما يكن من احكام السلاسل العلية التى تربط بقية الكون ، فإن أفعال الانسان ودوافعه كانت تعد حرة الى حد ما : ذلك لأن فى استطاعته فى أى وقت أن يتخذ قرارا أو يؤدي عملا لا صلة له بقراراته أو أعماله السابقة . صحيح أن سلوك الحيوان يبدو مجرد استجابة للقوى المادية (التى تسمى بالمنبهات) ، وبالتالي فإن كل فعل تقوم به هو فعل على . غير أن الانسان يستطيع على ما يبدو أن يسبب أفعاله الخاصة ، أما بكسر سلسلة عليية مستمرة بالفعل ، وأما ببدء سلسلة جديدة من أول الأمر .

أنصار فكرة التحدد فى العصور السابقة : ظهرت ، قبل نهاية القرن التاسع عشر بفترة طويلة ، احتجاجات قوية على هذه النظرة الى الانسان بوصفه استثناء من المبدأ العلى الشامل ، غير أن أصحاب هذه الاحتجاجات كانوا أقلية ضئيلة . وفى العصر اليونانى القديم قال مفكرون ماديون مثل ديمقريطس بشمول هذا المبدأ . وكان أول مذهب حديث فى الحتمية الفلسفية هو مذهب الفيلسوف الانجليزى « توماس هيز » ، الذى صيغ فى أواسط القرن السابع عشر . غير أن أعظم الحتميين المحدثين كان اسبينوزا ، الذى توفى عام ١٦٧٧ .

وقد وصفنا من قبل هذا الفيلسوف اليهودى العظيم بأنه كان منبوذا من أبناء طائفته ومن المسيحيين المتمسكين معا ، وينبغى أن نشير الآن الى أن مذهبه الحتمى ربما كان هو الذى أدى الى طرده من الديانة اليهودية أكثر من الحاد المزعوم ذاته . وعلى الرغم من أن هيوم وغيره قد انتقدوا فيما بعد مفهوم العلية عند اسبينوزا ، فان موقفه الحتمى العام ، ولا سيما فى تطبيقه على الانسان ، ما له فى الأذهان وقع حديث الى حد يدعو الى الدهشة . ولن نكون مبالغين اذا وصفنا هذا الجانب من تفكيره بأنه كان سابقا لزمانه بقرنين كاملين .

الاتجاه المزدوج فى موقف ديكارت : سوف نقدم بعد قليل وصفا أكثر تفصيلا لموقف اسبينوزا ، ولكن ينبغى أن نعرف أولا على أى شىء كان رد فعله . ذلك لأن ديكارت ، الذى ولد قبله بجيل واحد ، كان قد وضع مذهباً جزئياً ، وان كان مع ذلك قد ظل فى حدود ما هو معترف به . فمن مظاهر ثنائياته المشهورة أنه وضع حاجزا أساسيا بين « الطبيعة » وبين « الطبيعة البشرية » . وقد تصور كل شىء ما عدا الانسان بأنه مقيد تماما بقوانين حتمية . وحتى الحيوانات كانت فى نظره مجرد أجسام آلية ، تستجيب للمنبهات بطريقة ميكانيكية بحتة . بل ان مذهب ديكارت وصل الى حد انكار وجود وعى لدى الحيوانات ، فهى مادة عضوية فحسب ، تنتمى بأكملها الى عالم « الامتداد » ، ولا تحركها الا قوانين الميكانيكا . أما الانسان فهو وحده الذى يوجد فيه عالم أو يؤثر فيه . واذا كانت أجسام البشر مجرد أجزاء من عالم المادة الممتدة ، لها نفس مكانة الأجسام الحيوانية ، فان للانسان فضلا عن ذلك وعيا ونفسا خالدة . هذا الوعى وهذه النفس ينتميان ، كما هو واضح ، الى عالم أعلى هو عالم « الفكر » ، بحيث يمثل الانسان وحدة تجمع بين « الجوهر المفكر » و « الجوهر الممتد » .

ولقد قال البعض ان ديكارت قد اضطر الى اتخاذ موقف الحذر بعد اضطهاد محاكم التفتيش لجاليليو وغيره من المفكرين التقدميين ، وأنه بالتالى قد صاغ هذا المذهب الثنائى لكيلا يقع تحت طائلة الكنيسة التى كان سلطانها مازال طاغيا . على أن من المؤكد أن نتيجة هذا التشعب المزدوج للواقع كانت تحرير العالم الطبيعى ، الفيزيائى منه والحيوانى ، من تلك المفاهيم العقيمة علميا ، من أمثال « العلة الغائية » و « القصد النهائى » . وترتب على ذلك أن العلم تمكن من أن يبدأ سيره على أساس حتمى بحت . ومنذ ذلك الحين كانت للعلم الحرية فى أن يسير فى طريقه الخاص ، مادام مبتعدا عن مجال اللاهوت ، أى عن موضوعات مثل أصل الانسان وطبيعته ومصيره . . . ومن الجائز أن ديكارت كان مخلصا فى ايمانه بالثنائية ، غير أن نتيجة هذا التقسيم الثنائى قد حققت كل ما كان يمكن أن يرغب فيه كان قد حاول عن عمد أن يفصل العلم الفيزيائى عن اللاهوت . ولكن من سوء الحظ أنه حين حرر العلم الفيزيائى من سيطرة

الكنيسة على هذا النحو ، قد كبل علم النفس ، دون أن يدري ، في أغلال عقلية ؛ إذ أن نفس هذا العلم ، الذى يتخذ من الذهن أو الوعي موضوعا ، بدأ داخلا فى المجال اللاهوتى . وترتب على ذلك أن استبقيت فى هذا الميدان على التخصيص تلك المفاهيم القديمة فى الغائية والفرضية ، التى استبعدت من كل العلوم الأخرى .

ولقد كانت إعادة تأكيد خضوع البحث فى الانسان للاهوت على هذا النحو هى التى دفعت سبينوزا الى الثورة ؛ إذ أنه كان يعتقد أن أفعال الانسان خاضعة للحتمية الدقيقة ، شأنها شأن أى شيء فى الطبيعة . فمع اعتراف اسبينوزا بقدرة الانسان على تصور أى هدف والسلوك فى اتجاه ذلك الهدف ، فإنه مع ذلك قد وضع للسلوك الانسانى قانونا عليا يربطنا ببقية العالم الطبيعى ربطا مباشرا . أما شعورنا بالحرية فما هو ، باختصار ، الا وهم . وعلى أية حال فسوف نقول المزيد عن تفكير اسبينوزا بعد قليل .

الوضع الحالى للنزاع

أم تتوصل الفلسفة الى النتائج الكاملة للمذهب الحتمى عند اسبينوزا الا بعد ما يقرب من مائتى عام . وخلال هذه الفترة تطور العلم من حالة عدم الثقة بالنفس ، التى كانت تميز عهد مراهقته ، حتى اقترب من عهد نضجه الحالى ، وكان هذا التطور دائما فى اتجاه الحتمية الأكثر شمولاً . فكل كشف يتم فى معمل ، وكل فرض يحقق ، يعنى أن جزءا آخر من العالم الطبيعى قد خضع لقوانين العلة والمعلول . وهكذا أخذت حدود الحتمية تتسع باطراد ، وفى الوقت ذاته ازدادت باطراد أيضا ضرورة تحدى العلم لمركز الانسان الفريد خارج حدود العلية . وأخير ، استهل عهد هذا التحدى فى نصف القرن الماضى ، وعند مطلع القرن العشرين كان هذا التحدى قد بلغ من القوة حدا جعل الراى المحافظ يقف موقف الدفاع .

ولكن من سوء الحظ أن محاولات توسيع نطاق الحتمية بحيث تمتد الى المجال البشرى قد أدت الى زيادة فى التوتر ونقصان فى الموضوعية ؛ ذلك لأن الناس يستطيعون مناقشة المسائل المتعلقة بالنجوم بقدر كبير من التنزه ، ولكنهم يجدون تحليل أفعالهم أمرا مختلفا كل الاختلاف . وقد كانت هناك صعوبة أخرى هى أن توسيع نطاق المفاهيم العلية الدقيقة بحيث تشمل الأمور البشرية ، كان يتطلب تعديلا عميقا ودقيقا فى المصطلح المستخدم فى هذا الموضوع . وفى كثير من الحالات لم تكن هذه التعديلات تدرك عن وعى ، فأدى ذلك أحيانا الى التوسع فى استخدام المفاهيم الآلية الى حد الافراط الشديد .

ولذلك كان من الواجب علينا أن نعرف الفاظنا الرئيسية ونستخدمها باكبر قدر ممكن من الدقة والحذر .

الخلط بين الحتمية والقدرية : كان من العوامل الأخرى التى أدت الى زيادة تعقيد النزاع الناشب حول الحتمية ، عدم القدرة على التمييز بين هذا الرأى وبين القدرية fatalism منذ البداية . فخصوم الحتمية قلما كانوا يستطيعون أن يدركوا (أو أن يعترفوا على الأقل) أن هناك فارقا بين الموقفين ، على حين أن الحتمى ذاته كان يشعر بأن الفارق بين الاثنين عميق . ولو شئنا الدقة لقلنا ان القدرية هى مذهب الحتمية المقدره predeterminism كما أن المصطلح الشائع « الجبرية predestination » يصلح بدوره مرادفا ، بشرط ألا تكون فى أذهاننا فكرة معينة من أنكار المذهب اللاهوتى عند « كالفان » . فالقدرى يرى أن كل حادث فى الكون مكتوب أو مقدر منذ البداية ، وذلك من حيث وقت حدوثه وطريقة حدوثه معا . وليس ثمة وسيلة لتغيير هذا الاتجاه المقدر للحوادث ، فعندما يأتى الوقت « سيحدث ما ينبغى أن يحدث » . ويعبر أحيانا عن هذا القانون الصارم للقدر تعبيرا شعريا بالقول ان مصير المرء مكتوب فى النجوم .

وترتبط القدرية تقليديا باتجاه أقرب الى أن يكون شرقيا منه الى أن يكون غربيا . وفى الفكر الإسلامى يعبر لفظ « القسمة » عن مذهب مشابه ، وكثيرا ما يترجم اللفظ (ولكن بطريقة غير كاملة الدقة) بلفظ يعنى « المكتوب » . وقد عبر عمر الخيام عن هذا الاتجاه تعبيرا كلاسيكيا اذ قال :

لن يرجع المقدار فيما حكم وحملك الهم يزيد الألم

ولو حزنت العمر لن ينمحي ما خطه فى اللوح من القلم (*)

وينبغى أن نؤكد أن القدرية تنظر الى المصير أو « العلة » على أنه شيء خارج تماما عن الكائن العضوى . فالكون ، أو بمعنى أدق ، القوى الهائلة المكون - هو الذى يحكم حياتنا . وطوال أعمارنا نتحرك ونحن فى قبضة قوى لا سلطان لنا عليها . والموقف الوحيد الذى يمكننا اتخاذه ازاء ذلك هو موقف الاستسلام الشرقى التقليدى (وربما جاز لنا أن نستعين على ذلك بكأس عمر الخيام) ، أو موقف عدم الانفعال وعدم الاكتراث الباطن الذى دعا اليه الرراقيون . أما القوى الكونية والنجوم التى تكتب فيها كل المصائر ، فإن أى شيء يستطيع الانسان أن يبعثه من داخله لا يقدر حيالها شيئا .

(*) من الترجمة العربية لرباعيات عمر الخيام ، نظم الشاعر أحمد رامى .
الدار القومية للطباعة والنشر (سلسلة من الشرق والغرب) ، القاهرة ١٩٥٠ .
(المترجم)

المذهب الآلى فى الحتمية المقدرة : نشأ فى العصور الحديثة ، مع نهضة العلم فى القرن التاسع عشر ، اتجاه يمكن تسميته بالحتمية المقدرة العلمية أو الآلية . وكان عدد العلماء الذين دعوا صراحة الى مثل هذا المذهب قليلا ، حتى من بين دعاة الآلية المتطرفين ، ولكن الكتاب الشعبين كثيرا ما كانوا يرون أن التطورات التى تتم فى العمل تستتبعه حتما . فهم يزعمون أن هناك وقائع كثيرة تشير الى هذا الاتجاه التشاؤمى ، وقد توسع البعض فى استخلاص تأثيرها المتراكم حتى كونوا منه نظرة كاملة الى العالم . وهناك عوامل متعددة تزعم هذه القدريّة العلمية أنها مرتكزة عليها ، منها ما هو واقعى ومنها ما هو دخيل ، أهمها : (١)

(١) مبدأ بقاء الطاقة ، الذى يبدو منطقيا على القول ان الطاقة الذهنية ليست الا جزءا من الطاقة الفيزيائية ، ومن ثم فهي خاضعة لنفس قوانين العلة والمعلول التى تحكم العالم الفيزيائى . (٢) المفاهيم الآلية وشبه الآلية فى الكيمياء والبيولوجيا ، التى ترد المادة الحية الى تجمع معقد من العناصر الفيزيائية الكيميائية الخاضعة لقوانين الفيزياء والكيمياء خضوعا تاما ، وهذه العناصر ذاتها تجعل سلوك الحيوان بأسره لا يزيد الا قليلا على أن يكون تفاعلا بين قوى فيزيائية تظل آلية عمياء ، حتى عندما تنظم فى أنماط بشرية معقدة من السلوك الأخلاقى . (٣) معرفتنا المتزايدة بمختلف الانتحاءات tropisms - أى بالميلول الفطرية الى الاستجابة على نحو محدد لمنبهات ، كما هى الحال مثلا فى حركة نباتات وحشرات وحيوانات معينة استجابة لمنبهات كالضوء أو العناصر الكيميائية . (٤) قوانين الوراثة ، التى تجعل من أى كائن عضوى نتاجا لعوامل متوارثة لا شأن له باختيارها ، ولكنها مع ذلك تؤثر طوال حياته تأثيرا دائما فى تحديد اتجاه قراراته وتشكيل أنماط سلوكه . (٥) ادراكنا المتزايد لأهمية العوامل الجغرافية والمناخية ، فى الحياة البشرية ، وهذا يعنى أن البيئة المادية انق يولد فيها المرء أو ينتقل اليها قد تؤثر فى سلوكه (وبالتالى فى شخصيته) على أنحاء لا مهرب منها . (٦) الشواهد الهائلة العدد ، التى يقدمها علم النفس الحديث ، لا سيما مدارس التحليل النفسى ، على أن قدرا كبيرا من السلوك البشرى يخضع لدوافع لا شعورية ، وأن معظم هذه الدوافع ذو طابع لا عقلى ، بل لا منطقى . فجميع أنواع الأفعال الاضطرابية ، كتلك التى تحدثها المخاوف المرضية وحالات الجنون والحصر ، قد تكون أوضح أمثلة وجود دوافع لا شعورية تتحكم فى مواقف سلوكية معينة . (٧) وأخيرا ، هناك شواهد من العلوم الاجتماعية ، حيث نجد نظرية هائلة التأثير ، هى نظرية الحتمية الاقتصادية ، التى يعد فيها التاريخ صراعا تتنافس فيه الجماعات أو « الطبقات » الاجتماعية

(١) اقتبست عدة نقاط من النقاط التالية من كتاب Conger المشار انيه من قبل .

على المزايا الاقتصادية . هذه النظرية ترى ان كل المعايير الثقافية - من قيم دينية ومقاييس أخلاقية ، وأمان معنوية ، بل ومثل عليا جمالية - إنما هي تعبير عن هذا الصراع الطبقي ودليل يشير الى الجانب (أى الطبقة) التى يكافح من أجلها الشخص الذى ينادى بهذه المعايير . وتضاف الى هذا كله معلوماتنا الفلكية والجيولوجية ، التى يكون الانسان تبعاً لها مخلوقاً ضئيلاً الى حد لا متناه ، فى عالم ضخم الى حد لا متناه ، ولا يكون التاريخ البشرى كله الا حلقة قصيرة الى أقصى حد يمر بها كوكب سحيق فى القدم . كل هذه المجموعة من الوقائع والنتائج تجعل كثيراً من الأفراد فى الوقت الحالى لا يختلفون فى نظرتهم القدرية الى الحياة عن أى شرقى يقول « بالقسمة » .

الاحتمية فى مقابل الاحتمية

هناك وجهتا نظر ممتكنتان تقف كل منهما فى مقابل القدرية الأخلاقية للتفكير الشرقى وفى مقابل الموقف شبه العلمى الذى وصفناه الآن . وفى الطرف القصى المعتاد للقدرية نجد الاحتمية indeterminism أو الاختيارية libertarianism ، وفيما بين الموقفين المتطرفين ، نجد الحتمية determinism وقد دار الخلاف الرئيسى ، بالنسبة الى الفلسفة بوجه عام ، والأخلاق بوجه خاص ، بين وجهتى النظر الأخيرتين هاتين . فعلى الرغم من أهمية القدرية فى التفكير الشرقى ، وفى الكتابات المتعمسة التى كانت تظهر فى الغرب من آن لآخر تعبيراً عن وجهة نظرها ، فإن هذا المذهب لم تكن له أهمية كبيرة فى المذاهب الفلسفية الغربية . لذلك سنقتصر فى بقية مناقشتنا على الحديث عن التقابل بين الحتمية والاحتمية .

الاحتمية : الاحتمية ، كما أوضحنا منذ قليل ، هى النقيض المباشر للقدرية . فالاحتمى يرى أنه ، مهما يكن من خضوع الأشياء المادية ، وربما الكائنات العضوية الحيوانية ، لقوانين العلة والمعلول ، فإن الانسان يظل متحرراً من هذه القوانين فى ارادته أو فى قدرته على اتخاذ القرارات . ان أجسامنا - شأنها شأن كل موضوعات عالم الزمان والمكان - تخضع بالضرورة لقوانين آلية كقانون الجاذبية والقصور الذاتى والمقاومة . . الخ . فضلاً عن ذلك فإن طبيعة وظائفنا الجسمية فيزيائية كيميوية الى حد بعيد ، وهى خاضعة لكل قوانين الفيزياء والكيمياء . ولكن القائل بالاحتمية يؤكد أن القوانين الميكانيكية أو الفيزيائية الكيميائية لا تسرى على طبيعة الانسان الأخلاقية والارادية ولا تفسرها . فهذه الطبيعة الأخلاقية والارادية لا تخضع للحتمية ، وهى حرة بالمعنى الصحيح ؛ ذلك لأنه حتى لو كانت لدينا معرفة شاملة بماضى الفرد وشخصيته وجميع العوامل المتعلقة بموقفه الراهن (كمعرفة المنبهات التى

يستجيب لها مثلا) فسيظل من المستحيل التنبؤ بالاختيار الذي سيقوم به في أى موقف معين . وبعبارة أخرى ، فليس جهلنا وحده هو الذى يجعلنا نصف سلوك الشخص بأنه « لا يمكن التنبؤ به » . بل ان السلوك يظل أصلا بمنأى عن أى تكهن ، لسبب بسيط هو ان الحوادث التى يمكن التنبؤ بها هى تلك التى يكون لها أساس على فحسب ، فاذا كنا جاهلين بالأسباب ، أو لم تكن هناك أسباب بالمعنى المألوف لهذا اللفظ (كما فى هذه الحالة) ، فمن الواضح عندئذ أن التنبؤ يكون مضيعة للوقت لا طائل ورائها . ويرى مذهب الاحتمية أن الفرد لا يستطيع فقط أن يختار بلا سبب - أى أن يتخذ قرارات لا صلة لها بقراراته السابقة أو بأى عامل فى تجربته الماضية - بل انه يستطيع أيضا أن يستعمل اتجاهات سلوكية تمثل تجديدا أصيلا فى نمط حياته . وهكذا ينطوى الموقف الاحتمى على فكرتين رئيسيتين : عدم القابلية للتنبؤ ، والجدة الأصيلة.

الاحتمية : يمكن القول ان الموقف الاحتمى مرادف لما وصفناه من قبل بأنه رأى الأغلبية فى الحضارة الغربية . والواقع ان فكرة « حرية الإرادة » هذه ، التى قبلها معظم الفلاسفة وجميع اللاهوتيين تقريبا ، وهى التى أدت الى ثورة رواد مذهب الحتمية من أمثال هيز واسبينوزا . أما فى أيامنا ، فان الخصم الفلسفى للاحتمية هو موقف أكثر اعتدالا الى حد ما من آراء المكافحين الأوائل فى القرن السابع عشر . هذا الشكل الحديث للحتمية يمثل محاولة لادماج نظرتنا الى الانسان فى النظام العلمى للطبيعة ، ولكنه يسعى الى تحقيق ذلك دون إنكار للوقائع الواضحة لتجربتنا الباطنة . هذا الموقف الوسط (الذى سنطلق عليه من الآن فصاعدا اسم « الحتمية فحسب » يرى أن القدرية على حق عندما تؤكد أن كل سلوك يرجع الى منبهات ، والتالى فان له « علة » مباشرة . ولكنه يتفق من جهة أخرى مع الاحتمية حين تؤكد أن الذات أكثر من أن تكون مجرد مركب من المنبهات والاستجابات . بل ان الحتمية لتعترف بأن الذات قد تمثل مركبا جديدا خلاقا ، تتحدد أفعاله تبعا لطبيعته الخاصة ، لا تبعا لقوى خارجية . هذه المدرسة التى تسير فى هذا الطريق الوسط تتحدث كثيرا عن « الحتمية الذاتية » ، وتعنى بهذا اللفظ أن أفعالنا هى نتيجة شخصيتنا وعاداتنا ، التى هى بدورها حصيلة كل قراراتنا وتجاربنا السابقة . والانسان فى نظر هؤلاء الحتميين المعتدلين ، له حرية أخلاقية ، ومن ثم فله مسؤولية أخلاقية . وقراراته تنتمى اليه بالفعل ؛ اذ أنها نابعة عن ذاته الكاملة . وبالاختصار ، فقراراتنا تأتى من الداخل ، غير أن ردود الأفعال السابقة للذات الباطنة ازاء العالم الخارجى ، وقراراتها الماضية بشأنه ، تعمل على تعديل هذه الذات الباطنة وتشكيلها الى حد بعيد .

ونستطيع التعبير عن هذا الموقف الحتمى بطريقة أخرى ، فنقول ان صاحب مذهب الحتمية فى العصر الحديث يقبل تلك « القوى الخارجية » التى كانت مثبطة

للقائل بمذهب القدرية ، ويرى أن لها تأثيرا حقيقيا فى تكوين الذات أو الشخصية . ومع ذلك ، فإن هذه القوى ، بمجرد ممارستها لهذا التأثير ، تندمج فى مركب جديد دائم التغير ، أو « شخصية » ، تقوم منذ هذه اللحظة بالاستجابة بطريقة فريدة لمنبهات أو قوى خارجية أخرى . وهكذا فإن أفعالنا تكون صادرة عنا بمعنى خاص ؛ إذ أن أية ذات أخرى لا تستجيب بنفس الطريقة ، لأن أية ذات لم تمر بكل التجارب السابقة نفسها ، ولم تتخذ كل القرارات السابقة ذاتها . وقد عبر تينيسون Tennyson عن ذلك بقوله . « أنا جزء من كل ما صادفت » . فالذات هى مجموع كل الاستجابات والقرارات السابقة ، المتعلقة « بكل ما صادفت » . وهكذا ، فعلى حين أن أفعالنا محددة ومحتومة ، فإن هذه الحتمية إنما تجيء من طبيعة الذات أو شخصيتها ، لا من القوى الخارجية . وفى هذه الحتمية الذاتية تنحصر حريتنا المعنوية والأخلاقية .

حجج كل من الجانبين

اقتصرنا حتى الآن على عرض موقف كل من الحتمية واللاحتمية بطريقة قطعية الى حد ما . وعلينا الآن أن نبحث فى الحجج الرئيسية التى يرتكز عليها كل فريق ، لأن من الواضح أننا لا نستطيع الاختيار بطريقة واعية بين وجهتي النظر هاتين إلا عن طريق تقدير الأدلة التى يستند اليها كل منهما . ولما كانت اللا حتمية قد ظلت هى الرأى « الرسمى » للفكر الغربى ، فسوف نبدأ بعرض حججها . وسيتضح لنا فيما بعد أن معظم الحجج الحتمية هى فى حقيقتها ردود على حجج المذهب الاحتمى ، ولذا كان الأفضل هو الاستماع الى الأصل أولا .

حجج الاحتمية : للقائل باللاحتمية أربع حجج رئيسية ، قد تكون كلها متساوية الأهمية .

١ - أن من أوضح حقائق حياتنا النزوعية ، شعورنا بالحرية . فإيا كان القرار الذى نحاول اتخاذه ، ومهما تكن صعوبة بلوغه ، فأننا عندما نتخذ قرارنا أخيرا يكون لدينا شعور بأن الاختيار لم يتحكم فيه شيء سوى إرادتنا الخاصة . وقد تؤدي القوى الخارجية ، أو العجز الشخصى ، الى قصر اختيارنا على بديلين فقط ، كليهما غير مرغوب فيه ، ولكننا نشعر بأن القرار النهائى هو دائما عمل اختياري إرادى صادر عنا نحن . فنحن نوقن فى هذه الحالة بأنه كان فى استطاعتنا اختيار البديل الآخر بنفس السهولة وبنفس « الحرية » . ويترتب على هذا الاحساس بالاختيار غير المحتوم ، الشعور الحتمى « بالالزام » . بل أن هذا الشعور بالالزام هو بى نظر كثير من الاحتميين ، مثل « كانت » ،

دليل على الحرية أكثر اقناعا حتى من الحدس الذى نشعر فيه بأننا قد اتخذنا قرارا غير مسبب ؛ اذ أن هذا الشعور بالالزام ، غى رأيهم ، لا يكون له أى معنى لو لم يكن الاختيار الأصيل ممكنا . فعبارة : « ينبغى لى » لا بد لها من شرط مفروض مقدما ، هو : « أنا أستطيع » .

٢ - والحجة الثانية المؤيدة للاحتمية تتعلق بهذا الشعور بالالزام . ذلك لأن حرية الإرادة شرط ضرورى لكى يكون هناك معنى لأى تصور نكونه عن المسئولية الأخلاقية (أو حتى القانونية) . وانه لمن غير المنطقي أن نعد الشخص مسئولا عن فعل معين ما لم يكن هذا الفعل صادرا عنه - أى ما لم تكن لديه قدرة أصيلة على الاختيار بين أمور بديلة واتخاذ قرارات أخلاقية . فجميع الأحكام التى تصدرها عادة بشأن « صواب » السلوك أو « خطئه » ، لا تفترض مقدما إرادة غير محكومة فحسب ؛ بل انها تغدو ظالمة متعجنية فى أية ظروف أخرى غير تلك التى يفترضها الاحتمى .

٣ - والحجة التالية تترتب بدورها على السابقة . فالاحتمية هى الراى الوحيد المعقول - ليس فقط لأن تقويماتنا الخاصة بالاستحسان والاستهجان تغدو بلا معنى فى ظل الموقف الحتمى ، بل أيضا لأن كل القيم ، وضمنها التفكير ذاته ، تصبح بدورها بلا جدوى . ذلك لانه لو كان كل ما يحدث نتيجة ضرورية لما حدث من قبل ، بل لطبيعة الأشياء ذاتها ، التى لا يمكن أن تكون على خلاف ما هى عليه ، فعندئذ يكون من العقيم أن نتحدث عن « أفكار » أو « مثل عليا » أو « مقاصد » . بل انه يستحيل عندئذ تفسير العقل ذاته ، ما دامت وظيفته الرئيسية هى التقويم والتمييز ، فاذا كانت « كل الأشياء تحدث بالضرورة » ، كما قال اسبينوزا وغيره من الحتميين ، فعندئذ يكون النشاط العقلى عقيما ، بل غير مفهوم .

٤ - وأخيرا يرى الاحتمى أنه لا يوجد وسط بين الحرية التامة والقدرية . فمحاولة التوفيق التى تقوم بها الحتمية مستحيلة لأنها غير مستقرة ؛ اذ أنها ترتد آخر الأمر الى الحل القدرى ، على الرغم من كل الجهود التى تبذلها لكى تتجنب هذه النتيجة . ذلك لأننا اذ استخلصنا من الموقف الحتمى كل نتائج المنطقية ، لوجدناه ينكر تلك الحرية التى يزعم أنه يجعلها ممكنة . اذ لو كانت الذات قبل كل شىء حصيلة لتجاربها - أى للقوى الخارجية التى تؤثر فيها - لكان من الواضح أن الاختيار ، فى لحظة القرار الفعلى ، سيكون نتيجة لهذه القوى ، لا لإرادة غير محتومة كتلك التى يقتضيها فرض الحرية . فضلا عن ذلك ، فاذا كان الحتمى على حق ، ألن يكون السؤال عن القوى التى تكون شخصيتنا متوقفا جزئيا على طبيعة الكائن العضوى التى نتوارثها؟ وهكذا يكون اختيارنا محدودا وخاضعا للتأثير بمعنى مزدوج ؛ اذ نكون ، من جانب ،

ما صنعتها منا بيئتنا، ونكون من جانب آخر، ما آتينا به الى العالم من مادة خام .
فاذا أكد أى شخص بعد هذه الحقائق كلها أننا أحرار ، فانه ، بكل بساطة ،
لا يستخدم اللغة بطريقة استخدامها العادية ؛ ذلك لأنه ما لم تكن الذات عالية،
بمعنى كونها قادرة على الارتفاع فوق مستوى علاقة العلة والمعلول التى تقيد
بقية الكون ، لما كانت حرة . وما لم تكن ارادتنا مستقلة عن المنبهات ،
والوراثة ، والتجارب السابقة - أى ما لم تكن قادرة فى كل لحظة على القيام
باختيار كان من الممكن دائما أن يأتى بصورة مخالفة - لكانت الحرية البشرية
وهما . .

حجج مذهب الحتمية : يرى القائل بالمذهب الحتمى أنه يستطيع الرد على
كل هذه الحجج وتقديم بعض الحجج المقنعة التى تؤيد موقفه الخاص .

١ - فالفرض الحتمى أولا يتفق مع مسلمة من أهم مسلمات العلم . هذه
المسلمة ضرورية بصفة مطلقة بالنسبة الى كل العلوم ، بل انه ليقال عادة ان
البناء الكامل للعلم الحديث مرتكز على مفهوم العلية . ويذهب القائل بالمذهب
الحتمى الى أن أى مبدأ له مثل هذه الأهمية ، وينتشر تطبيقه على مثل هذا
النطاق الواسع ، يمكن افتراض أنه يسرى على جميع الظواهر - ليس فقط على
تلك التى يدرسها العلم ، وانما على كل حوادث الكون . وبالاختصار ، فالحتمية
لا يمكنها قبول رأى القائل ان الارادة البشرية تقوم فى فراغ خال من العلل ،
بل ان مبدأ العلية ذو نطاق شامل ، ولا يمكن أن يعد الانسان استثناء له .
والواقع أن الكشف العلمى لا يكون ممكنا الا لأن فى استطاعة العالم أن يفترض
عالما منظما عاقلا ، يوجد فيه كل حادث بوصفه طرفا فى علاقة عليية (٢) .

٢ - وفضلا عن ذلك فان علم النفس - وهو أقوى العلوم ارتباطا بمشكلات
السلوك البشرى - قد حقق كل ما أحرزه من تقدم بالارتكاز على مصادرة
العية . والأمر الأكثر من ذلك اقناعا هو أن علم النفس قد تمكن من تحليل

(٢) ما زال الجدل محتدما بين العلماء والفلاسفة حول مدى امكان القول
بأن « مبدأ اللاتحدد » (أى مبدأ هيزنبرج Heisenberg) ، وهو المبدأ الهام
فى دراسة الفيزياء النووية ، يشكل تحديا لفكرة شمول مبدأ العلية . ومع
ذلك فليس لمبدأ اللاتحدد تأثير فى الفيزياء غير النووية ، ما دام سلوك المادة
خارج الذرة يبدو خاضعا لنفس الحتمية الدقيقة التى كان يخضع لها على الدوام .
كذلك فان مسألة معنى مبدأ اللاتحدد بالنسبة الى النزاع حول حرية الارادة ،
ما زالت تثير نقاشا حادا بين علماء الفيزياء وعلماء النفس - والفلاسفة
بالطبع .

فعل الاختيار ، وكشف هذا التحليل عن أن الاختيار أو القرار يحدث دائما نتيجة لشروط معينة . فعندما تتوفر هذه الشروط ، يحدث اختيار ، وعندما تغيب ، لا يكون هناك اختيار . وبالاختصار فإن كل القرارات إنما هي نتيجة لدوافع ، والدافع الأقوى هو الذى تكون له الغلبة دائما (٣) . وينتهى صاحب المذهب الحتمى من ذلك الى قوله إنه لما كان التحليل النفساني عاجزا عن كشف أى مثال لاختيار لا دافع له (أى غير مسبب) ، فلنا أن نقول إنه لا يوجد اختيار كهذا .

٣ - كذلك يعتقد صاحب المذهب الحتمى أن موقفه هو أساس كل سلوك معقول . فكلما ازدادت معرفتنا لأى شخص وثوقا ، استطعنا أن ندرك على نطاق أوسع أن من الممكن الوثوق بسلوكه والتنبؤ به فى آن واحد . وفضلا عن ذلك فإن من الممكن ، بوجه عام ، الوثوق من سلوك الناس الى حد معقول ، كما يتضح من أن كل مجتمع مبنى على الثقة المتبادلة بين أعضائه بعضهم وبعض . فنحن نتوقع من الناس أن يسلكوا بطرق معينة ، لأننا اكتشفنا أن منبهات (أو عللا) معينة تؤدي الى استجابات (أو معلولات) محددة . وعندما يخيب الناس أملنا يكون ذلك دائما استثناء من الطابع العام لسلوكهم . ولولا هذه النسبة الغالبة من القابلية المأمونة للتنبؤ ، لما كان الاتصال الاجتماعى العادى عشوائيا تماما فحسب ، بل لما وجدت علوم كعلم الاجتماع وعلم النفس .

٤ - وأخيرا ، فإن اللاهتمى على خطأ عندما يقول ان المسؤولية الأخلاقية تفترض حرية كاملة للإرادة ؛ اذ كيف يكون لنا الحق فى أن نعد الشخص مسئولا عن أفعاله اذا كانت ناتجة عن قرار اعتباطى اتخذ فى لحظة الاختيار - أعنى قرارا لا صلة له بشخصيته أو عاداته أو تجاربه السابقة ؟ إنه لا يمكن أن يمتدح عليها أو يلام ، ويثاب أو يعاقب ، الا بقدر ما تكون قراراته صادرة عنه هو ، ومرتبطة بذاته الكاملة ارتباطا لا ينفصم . وهكذا فإن الأخلاقية والتشريع الاجتماعى معا يفترضان الحتمية ، من وجهة النظر العملية . فالتشريع الاجتماعى مثلا مبنى على افتراض إمكان التحكم فى السلوك البشرى بالوسائل الصحيحة ، والا فلم كنا نسن القوانين لو لم نكن نفترض أنها ستؤثر فى سلوك الناس ؟ ولنضرب مثلا آخر : فما هو التعليم الرسمى ، أن لم يكن عملية طويلة باهظة لتدريب الفرد (أو « تكييفه » ، اذا شئنا استخدام هذا

(٣) انظر : كينجهام ، المرجع المذكور آنفا . ونحن نذكر طريقة معالجة كينجهام لحجج كلا الطرفين ، نظرا الى ما فيها من دقة واحكام .

اللفظ الأثير لدى عالم النفس) ، بحيث يستجيب بطرق مرغوب فيها لكثير من المنبهات التى لا بد أن تأتى اليه من التجربة اليومية ، ولم نكرس للتعليم كل هذا الوقت والجهد ان لم تكن واثقين - بدرجة معقولة - من أن عملية التكييف هذه ستنجح ، أى ما لم نكن متأكدين من أن فى استطاعتنا ايجاد نمط سلوكى يكون له ثبات نسبى ، ويكون من الممكن الاعتماد عليه ؟ ولو كان فى استطاعة الفرد ، بعد سنوات من التحاقه بالمدارس ، أن يدير ظهره للنمط الذى استحدث ويسلك بطريقة اعتباطية ، وعلى نحو مستقل تماما عن الاستجابات التى تعلمها ، فأى مبرر يكون للتعليم عندئذ ؟

مشكلة المسؤولية القانونية : هناك نقطة أخرى للخلاف بين الاحتمية واللاحتمية ، مترتبة على الحجج المتعددة التى قدمناها الآن . تلك هى مسألة المسؤولية القانونية والعقوبة القانونية . فحجة الاحتمى فى هذا تسير دائما على نحو يقرب من هذا : اذا كانت الارادة محتومة فعندئذ لا يكون هناك مبرر للعقوبة القانونية ؛ اذ أن المجرم ، الذى تتحكم فيه قوى خارجية لا سلطان له عليها ، أو عوامل وراثية تحدت قبل ميلاده ، لا يستطيع أن يفعل غير ما فعل . ومن ثم ، فأية عدالة يمكن أن تكون للعقوبة تبعا للرأى الحتمى ؟

على أن أنصار مذهب الاحتمية لا يجدون صعوبة فى الرد على هذه الحجة . فهم يشيرون أولا الى أن هذه الحجة الاحتمية تركز على فهم عتيق عفى عليه الزمان لمعنى العقوبة القانونية ؛ اذ هى تفترض أن الغرامة ، والسجن ، الخ ، لها مقصد انتقاهى - أى أن المجتمع يلجأ اليها لكى يثار من المجرم . على أن هذه الفكرة الهمجية لا مكان لها فى فلسفة العقوبة الحديثة المستنيرة ، التى تجعل للعقوبات مقصدين : (١) حماية المجتمع عن طريق الحد من خطورة مرتكب الجرم ، لا سيما اذا كان من معتادى الاجرام ، وهذا يعنى عادة نوعا من الحبس . (٢) اصلاح مرتكب الجرم عن طريق اعطائه مجموعة جديدة من الدوافع ، قد تكون مثلا عليا اجتماعية أعلى قيمة ، أو (اذا اتضح أنه غير قابل للتأثر بهذه المثل) عن طريق الخوف الناتج عن تجربته الراهنة مع القانون . وهذا الهدف الثانى للعقاب ، أعنى هدف « إعادة التكييف » ، هو الذى يحتل أهمية متزايدة فى فلسفة العقوبة الحديثة . ومن الواضح ان مثل هذا الهدف يفترض التسليم بالاحتمية ؛ اذ أن السلوك البشرى يرجع الى عوامل معينة هى دوافعه ، والقانون يتدخل لتغيير دوافع المجرم . ولو كان هذا كله وقتا ضائعا - أى لو كان الاحتمى على حق ، وكان فى استطاعة المجرم أن يسلك بطريقة اعتباطية دون نظير الى العوامل المتحركة - فكيف نفسر عندئذ ارتفاع نسبة المجرمين السابقين الذين ينصلحون وتستقيم أحوالهم ؟

الاختيار بين الموقفين

لا بد للقارىء ، كما هي الحال على الدوام ، أن يزن حجج طرفى هذا النزاع الكبير ثم يتخذ قراره الخاص حول ادعاءاتهما . والواقع أنه لا مفر من الاختيار بين الطرفين ، ما لم نكن راغبين فى السير فى طريق التطرف الى حد القول بمذهب القدرية . على أن الأرجح أن هذه الطريقة فى التخلص من الصعوبة لا تلقى قبولا لدى الكثيرين ، ولذا فسوف ننظر الى المشكلة الحقيقية على أنها مشكلة التقابل بين الحتمية واللاحتمية .

ونستطيع أن نختتم عرضنا للمشكلة الكاملة باقتراح نقاط متعددة يكشف عنها أى بحث محايد للموقف . وسوف تبدو بعض هذه الاعتبارات مؤيدة لأحد الطرفين ، وبعضها الآخر مؤيدا للطرف الآخر . على أننا لا نهدف من عرض هذه النقاط الى التأثير فى القارىء بحيث ينحاز الى هذا الجانب أو ذاك ، وإنما نهدف الى زيادة احتمال اختياره بين الطرفين على أساس معقول .

١ - هل العلية شاملة بالضرورة ؟ تبدو هذه المسألة الأولى مؤيدة للاحتتمية . فالحجة الحتمية القائلة ان كل علم يرتكز على مبدأ العلية لا يمكن أن تكون حجة قاطعة ، وذلك لأسباب متعددة . فمن الممكن جدا أن يكون الانسان نوعا فريدا فى العالم العضوى ، وأن يؤدي عقله وقدرته على الاختيار العاقل الى جعله استثناء فى الطبيعة بالفعل . ولما كان من المعترف به أن الانسان فريد فى أمور متعددة ، فليس لنا أن نستبعد مقدما امكان أن يكون الانسان قادرا على البدء فى سلاسل جديدة من الأفعال عن طريق اتخاذ قرارات هى بالفعل غير خاضعة للحتمية . وثانيا فان نجاح المبدأ الحتمى فى العلوم لا يعنى أن من الممكن امتداده على جميع الظواهر ، ومن المؤكد أن هذه الحقيقة لا تضمن بأى حال امكان امتداد المبدأ على هذا النحو . وفضلا عن ذلك فان حياة الانسان الارادية ، ولا سيما ما يتعلق منها بالاختيار الأخلاقى ، قد تكون فئة مستقلة من الظواهر التى لا تحتاج لتفسيرها الى مفاهيم أخرى غير العلية . وثالثا ، فقد يكون المثالى على حق حين يؤكد أن قانون العلية من صنع العقل - لا بالمعنى الظاهر الذى يكون فيه صياغة ذهنية ، بل بالمعنى الميتافيزيقى الذى تكون فيه العلية مطلبا يفرضه الكون على العقل . هذا رأى ، كما عرضه « كانت » مثلا ، يقول بأن العلية هى إحدى صور الفكر أو مقولاته ، فهى أحد القوالب أو الأطر التى ينبغى أن تصب فيها الظواهر الحسنية اذا شئت أن تكون « عالما » معقولا . وهكذا تصبح « العلة » ذاتية لا موضوعية . واذا كانت العلة من صنع العقل ، فمن الممكن عندئذ أن تكون عملياتنا الذهنية والارادية خارجة عن قوانينها ، ويكون فى استطاعة العقل أن يفرض العلية على كل شئ آخر دون أن يفرضها على نفسه بالضرورة . ولذا كانت النتيجة التى ينبغى أن ننتهى اليها هى أنه ، مهما تكن

ضرورة مبدأ العلية للعالم فى جهوده التى يبذلها لفهم العالم الطبيعى ، فان قابلية هذا المبدأ للانطباق على العالم الذهنى والأخلاقي تظل مفتقرة الى الدليل .

٢ - ما مدى صحة الشعور بالحرية ؟ أما المسألة الثانية التى ينبغى أن نلاحظها قبل اتخاذ أى قرار بين الحتمية واللاحتمية ، فتؤيد فرض الحتمية؛ ذلك لأن الاحتمى يستغل شعورنا الذى لا ينكر بالحرية استغلالا زائدا عن الحد ، ومن المؤكد أننا نكون عادة واثقين ، فى لحظة الاختيار الفعلى ، بأننا نستطيع لو شئنا أن نختار الحل الآخر بدلا من الحل الذى اخترناه . ومع ذلك فان القائل بالحتمية يعتقد أن هذا الشعور الحدسى بوجود أطراف يمكننا الاختيار بينها بحرية هو شعور واهم . وهو على الأقل لا يثبت أن لدينا بالفعل ارادة غير مسببة . وأغلب الظن أن كل ما يدل عليه هذا الشعور بالحرية هو جهلنا بالأسباب المتحركة فى الاختيار بالفعل .

ولقد كان اسبينوزا هو الذى عبر عن مغالطة الحرية هذه تعبيرا كلاسيكيا ، اذ قال :

« ان الناس يولدون جاهلين بأسباب الأشياء ، ولكن لديهم رغبة فى البحث عن نفهم الخاص ، وهى رغبة يشعرون بها عن وعى . ويترتب على ذلك ، أولا ، أنهم يظنون أنفسهم أحرارا ، لأنهم واعون برغباتهم وشهواتهم ، ولكنهم ، نظرا الى جهلهم ، لا يحلمون بالتفكير فى الأسباب التى أدت بهم الى هذه الرغبات . . . وهكذا يعتقد الطفل الرضيع أنه يبحث عن الثدي بإرادته الحرة ، ويعتقد الصبى الغاضب أنه يرغب فى الانتقام بإرادته الحرة ، ويظن الجبان أنه يسعى الى الهرب ، ويتوهم السكير أنه يتحدث ، بأمر حر صادر عن ذهنه ، عن تلك الأمور التى كان يود فى صحوه ألا يقول عنها شيئا . وعلى هذا النحو يظن المجنون ، والثرثار ، والصبى ، ومن على شاكرتهم ، أنهم يتحدثون بأمر حر صادر عن أذهانهم ، مع أنهم فى واقع الأمر لا يملكون القدرة التى يقفون بها فى وجه النزوع الذى يدفعهم الى الكلام ، بحيث ان التجربة ذاتها ، لا العقل وحده ، تدلنا بوضوح على أن الناس يظنون أنفسهم أحرارا بمجرد كونهم واعين بسلوكهم الخاص ، دون أن يعلموا شيئا عن الأسباب المتحركة فيهم . كما أنها تدلنا على أن أوامر العقل ليست الا الشهوات ذاتها ، التى تختلف بالتالى باختلاف الحالة المزاجية للجسم » . (٤)

(٤) « الأخلاق Ethics » ، تذييل الباب الأول ، وكذلك الباب الثالث ، نتيجة النظرية ٢ .

وفى موضع آخر يلجأ اسبينوزا الى تشبيه الحجر الطائر فى الهواء ، الذى لو كان لديه وعى ، لغدا على الثقة من أنه يتحرك بإرادته الحرة ، نظرا الى جهله بالقوى التى حركته .

وعلى الرغم من أن المرء لا يكاد يجد ما هو أفضل من كلمات اسبينوزا السابقة ، ففى استطاعتنا أن نزيدها تأكيداً بالإشارة الى كثرة الأدلة التى أثبت بها علم النفس الحديث هذه النقطة . فقد كانت نظرية اللاشعور موردا لا ينضب الأدلة المؤيدة للحتمية . والواقع أن التحليل النفسى هو ، الى حد بعيد ، أسلوب لكشف الأسباب الخفية والدوافع المكبوتة التى تمارس تأثيراً فعالاً فى سلوك الفرد حتى حينما لا يكون شاعراً بها على الإطلاق . كذلك فإن علم النفس جعل الشخص العادى ذاته يدرك فى الوقت الحالى مدى التأثير الخفى الملتوى الذى يمكن أن تمارسه الرغبة فى التبرير على تفكيرنا وسلوكنا . ويعرف التبرير أحيانا بأنه البحث عن أسباب جيدة لأفعال رديئة - هى عادة أفعال أنانية نخجل منها بحق . ففى هذه العملية الذهنية التى نبرر بها تصرفاتنا ، نحاول أن نجعل سلوكنا مقبولا لنا بالاهتداء الى أسباب دفاعية لهذا السلوك ، نستطيع أن نقنع عقولنا بأنها هى الأسباب الحقيقية . وقد نكون بالفعل جاهلين بدوافعنا ، أو قد نكون خادعين لأنفسنا فحسب ، غير أن علم النفس قد تمكن من كشف السبب الحقيقى لسلوكنا فى حالات تبلغ من الكثرة حدا يجعل عبارة اسبينوزا ، التى كانت تبدو فى عصره مذهلة ، تبدو اليوم أشبه ببديهية من بديهيات علم النفس . فنظرا الى عدم رغبتنا فى أن نكون أمناء مع أنفسنا فيما يتعلق بالأمور القبيحة ، فأننا نسمى أفعالنا التى هى فى أساسها أنانية أفعالا « قابلة للتبرير » . ونظرا الى جهلنا بالسبب الذى يجعلنا نسلك كما نسلك ، فأننا نسمى أنفسنا « أحرارا » .

تغير مفهوم « الإرادة » : هناك مسألة أخيرة تؤدى بطريق غير مباشر الى دعم الموقف الحتمى ، على الرغم من أنها حقيقة تاريخية ، لا حجة فلسفية . تلك هى الحقيقة القائلة أن هناك معنيين مختلفين للفظ « الإرادة » ، فهناك أولا المعنى التقليدى ، المبني على النظرة الى الذهن على أنه مجموعة من « الملكات » . ونظرا الى أن علم النفس الحديث لم يعد ينظر الى الذهن على أنه مجموعة من الوسائط أو « الملكات » المستقلة ، كالعقل ، والإرادة ، والخيال ، الخ ، فمن الواجب استبعاد هذا المعنى القديم للفظ « الإرادة » اذا شئنا أن تكون مناقشاتنا حوله دقيقة .

أما المعنى الحالى للفظ فيعبر عن النظرية الوظيفية للذهن، التى يقول بها علم النفس المعاصر . فلم تعد الإرادة تعد كيانا أو واسطة مستقلة ، بل إن عالم النفس يفضل الكلام عن « الفعل الإرادى » الذى يراه وظيفة ترتبط بالكائن

انعضوى الكامل . ففى استطاعة الفرد ، عن طريق عملية استبصار وتدبر ، ان يبعث التأزر فى رغباته والتكامل فى دوافعه ، فتكون نتيجة هذا التأزر - بعد التوفيق بين الرغبات المتعارضة - فعلا ، أو على الأقل قرارا يتحقق فى فعل . هذا الفعل يمكن أن يسمى « فعلا اراديا » ، ولكن من الواجب أن نضع نصب أعيننا تلك النظرة الوظيفية العضوية الى الذهن عندما نصف فعلا كهذا بأنه ذو طابع ارادى .

ومن الواضح أن للنظرة العتيقة الى الذهن من خيال مفهوم « الملكة » صلة وثيقة بالموقف الاحتمى . فمن السهل القول بأن « الملكة » المستقبلية أو « الوسيط » المستقل متحرر من القوانين العلية ، ولكن من الصعب الادعاء بأن الكائن العضوى الكامل يودى وظائفه فى فراغ من اللا تحدد . بل ان نفس تعريف الارادة ، فى ظل الراى القديم ، بأنها « كيان مستقل » ، ينطوى على حكم مسبق على الموضوع قبل أن تبدأ المناقشة . ولما لم يكن هناك تخصيص للطريقة التى تكون بها الارادة مستقلة ، فلا يكاد يكون من حقنا أن نلوم الاحتمى على تفسيره لهذا الاستقلال بأنه استقلال « على » . أما اليوم فقد انقلبت الآية : فلما كان النشاط الارادى يعد الآن جزءا لا يتجزأ من استجابتنا الكاملة للبيئة ، فانا لا نستطيع أن نلوم الاحتمى على استخدامه هذه الحقيقة فى دعم مركزه هو . وهكذا يقدم الينا التاريخ الكامل للنزاع حول حرية الارادة مثلا رائعا للعلاقات المتبادلة بين الفلسفة وبين المفاهيم العلمية الشائعة فى أى عصر . ويبدو أن للعلم اليوم من التأثير فى الفلسفة ما يفوق تأثيره فيها فى أى وقت مضى ، غير أن هذا ليس الا انعكاسا للتأثير الهائل للعلم فى جميع ميادين الفكر البشرى . والواقع أن الفلسفة كانت دائما تستجيب للأفكار الجديدة والايديولوجيات المتداولة حولها ، وحتى فى الحالات التى بدأ فيها الفيلسوف منعزلا غاية ما يكون الانعزال فى برجه العاجى ، فان « رياح الفكر » التى تهب عليه من الخارج كانت تؤثر حتما فى تفكيره . والحق أننا لا نكاد نجد لذلك مثلا أفضل من النزاع الذى نحن بصدد مناقشته .

النور الدائم الذى أسهم به كل راى

المهام الاحتمية : أيا كان الجانب الذى ننحاز اليه آخر الأمر فى الجدل الدائر بين الحتمية والاحتمية ، فينبغى أن نعلم أن كل راى قد قام بدور هام فى تاريخ الفكر ، وذلك اذ حافظ على تداول أفكار هامة معينة . فلا شك مثلا فى أن أعظم دور قام به مذهب الاحتمية هو اعتقاده الراسخ بأننا نحن الذين نصنع مصيرنا بأيدينا ، جزئيا على الأقل - أى كما قال الشاعر :

أنا سيد مصيرى
وربان سسفينه نفسى

وقد يصف القدرى هذا القول بأنه وهم بحث ، كما أن من المؤكد أن أنصار مذهب الحتمية يصفونه بأنه نصف حقيقة فحسب . ومع ذلك فإنه اعتقاد أنقذ أشخاصا لا حصر لهم من اليأس ، وربما من الانتحار . فإذا استطعت أن أومن ، بوصفى لا حتميا ، بأن السيادة الكاملة لقوانين العلة والمعلول تتوقف فجأة عندما تصل الى مجال الحكم الشخصى والقرار الأخلاقى ، فانى أكون عندئذ محصنا ضد بعض من أسوأ ضربات الحياة . ففى استطاعة هذا الاعتقاد أن يزودنى بدرع داخلية يمكن أن تظل فيها نفسى أو شخصيتى المتكاملة (أى «النا الباطن» ، كما تسميه إحدى مدارس الفكر الملمه) فى سلام وهدوء مهما يحدث . وهكذا يتيح لى الايمان اللاهمنى الاحتفاظ بيقين راسخ بأننى حتى لو لم أستطع التحكم فى الظروف الخارجية ، فسيظل فى استطاعتى ألا ادع هذه الظروف تسيطر على سيطرة كاملة . ذلك لأننى أستطيع أن أقاوم تحكمها فى ، وحتى عندما تبلغ الأمور أسوأ مداها ، فسيظل فى امكانى وضع ارادتى فى مقابل كل قوتها الهدامة ، متحديا اياها أن تفعل أقصى ما تستطيع .

ولما كان قليل من اللاهتميين هم الذين يعترفون بأن هذا الايمان الأساسى بقدرة الفرد على الانتصار داخليا على الظروف الخارجية هو كل ما تستطيع هذه المدرسة أن تقدمه ، فأغلب الظن أنهم يتفقون جميعا على أن هذا هو أعظم نصيب تسهم به اللاهتمية . فمن الواضح أنها تتيح ملجأ يعصمنا من الهجوم ، نستطيع أن نحتفى به دائما عندما تبدو الحياة ثقيلة الوطأة علينا ، ويمكننا أن نستجمع فيه قوانا لمواجهة الحياة ثانية . وعلى ذلك فإن اللاهتمية تقدم الينا الكثير ، وذلك اذا نظرنا الى الأمور بمنظار برجماتى . فاذا ما كنا نقدر وجهات النظر الأخلاقية المختلفة على أساس ما يمكنها الاسهام به فى السعادة البشرية ، فمن المؤكد أن اللاهتمية تحتل عندئذ مكانة رفيعة فى القائمة . فهى مصدر الهام دائم لأولئك الذين يمكنهم الايمان بهذا الاعتقاد . بل ان أولئك الذين يخالفون هذا الايمان مضطرون الى الاعتراف بأن مذاهب قليلة أخرى هى التى تستطيع أن تفعل أكثر مما تفعله اللاهتمية لرفع الروح المعنوية للانسان .

وعد الحتمية : أسهم الحتمى من جانبه بدور له قيمته الكبرى ، وهو يعدنا بمزايا أعظم فى المستقبل عندما تتحقق النتائج الكاملة للموقف الحتمى . فهو أولا قد فعل الكثير من أجل ربط الطبيعة البشرية ببقية العالم الطبيعى ، وقد ساعد ذلك على تحقيق حلم طالما طاف بمخيلة الفيلسوف والعالم ؛ وهو الوصول الى معرفة موحدة تماما ، تشمل تجربة الانسان بأسرها وتفسرها . وقد أسهم الحتمى بنصيب آخر ، هو تكوين صورة أكثر علمية وواقعية للانسان . ولقد كانت هذه الصورة ، جزئيا ، مخففة لغلواء الانسان ، بل كانت مخيبة لآماله ؛ اذ أنها أثبتت أن الانسان معتمد على بيئته فى حياته العقلية ، لا فى حياته المادية وحدها . ولكن هذه الصورة كانت مثيرة وملهمة الى حد أكبر ؛ اذ أنها توحى

بإمكانات هائلة للسعادة البشرية اذا أمكننا أن نعرف كيف نسيطر على بيئتنا سيطرة أفضل . وهنا يكمن أعظم وعد تقدمه اليها الاحتمية . فاذا كانت ذاتنا أو شخصيتنا ، كما يرى الفرض الحتمى ، حصيلة كل ما صادفناه ، وكان له تأثير فى الكائن العضوى المادى الذى ولدنا به ، فانه يترتب على ذلك أن يكون فى وسعنا (عن طريق التعليم وتحسين السلالات) أن ننتج كائنات بشرية قريبة من أعلى المستويات . ذلك لأننا اذا استطعنا تكييف الفرد بحيث يستجيب لأمر معينة ويتخذ قرارات خاصة ، فمن الواضح أننا نستطيع عندئذ أن نحقق سيطرة وفعالية اجتماعية أعظم – وبالتالى سعادة بشرية تفوق كل ما كنا نحلم به حتى اليوم .

ومن جهة أخرى فلو كان الاحتمى على حق ، وكان فى استطاعة الانسان أن يتخذ قرارات غير مسببة على الاطلاق ، فعندئذ يكون التعليم والجهد الذى يبذل للتحكم فى البيئة الاجتماعية ، كما رأينا من قبل ، مضيعة للوقت الى حد بعيد . ولهذا السبب كان القائل بالاحتمية يتهم خصمه بأنه أكثر قدريّة من القدرى الصريح . ذلك لأنه اذا كان فى استطاعتنا فى أية لحظة أن ننكر تاريخنا الفردى بأسره ، ونسلك اعتباطا وكأنا قد ولدنا فجأة من جديد فى عالم لا عليه فيه ، فمن الواضح عندئذ أننا لا نملك أية سيطرة على السلوك البشرى . وان مجتمعا يتألف من ارادات غير متحددة أصلا بأى شيء لن يكون الا فوضى أخلاقية . بل ان العالم كما تصوره القدرية لينطوى على نظام يفوق ذلك الذى تصوره النظرة الاحتمية الى الأمور .

المشكلة فى صلتها بالمثالية والطبيعية

الاحتمية والمثالية : تبدو العلاقات بين الخلاف حول حرية الارادة وبين التقابل الأوسع بين المذهبين المثالى والطبيعى أوضح من أن تحتاج الى تحديد ؛ ذلك لأن المثالية واللاحتمية كانا مرتبطين طوال تاريخ الفلسفة الغربية ارتباطا بلغ من الوثوق حدا أصبح معه الحديث عن أحدهما ينطوى ضمنا على الحديث عن الآخر . فمعظم المثاليين ينظرون الى الحتمية على أنها فكرة لا يمكن تصورها ، حتى لو كانت حتمية معتدلة كتلك التى يقدمها المذهب فى صورته المعاصرة . فاما أن يكون الانسان حرا فى حياته الذهنية والارادية ، واما أن يكون عبدا تقيده أغلال القدرية بالمسار الآلى لعالم متخبط . وفى رأى الذهن المثالى أن الاختيار بين هذين الطرفين أمر لا مفر منه ، فاما أن يكون الانسان حرا بحق ، واما أن يكون عبدا بالمعنى الكامل . اما صاحب المذهب الطبيعى فيرى ، على العكس من ذلك ، أنه لما كانت الطبيعة حدا أبعد وأقصى من الذهن ، ولما كانت الطبيعة البشرية جزءا لا يتجزأ من النظام الطبيعى ، فيترتب على ذلك منطقيا أن قوانين النظام الطبيعى تسرى بالضرورة على الانسان . ولا يوجد ، من بين

القوانين والمبادئ التى تحكم الطبيعة ، ما هو أهم وأشد ضرورة من مبدأ العلية .

والواقع أن الموقفين المتعارضين للمدرستين الميتافيزيقيتين الكبيرين إذاً الحتمية يلزم منطقياً من مسلماتهما ومصادراتهما الخاصة . فبالنسبة الى المثالية، التى تؤمن بأن الواقع روحى ، يكون من المنطقى الاعتقاد بأن أوجه نشاطنا الذهنى والارادى قد تكون عالية على القوانين التى تحكم العالم غير الذهنى أو خارجة عنها . وفضلاً عن ذلك فإذا نظر الى الواقع على أنه قوة خلاقية من نوع ما، فعندها يمكن أن ينظر الى مثل هذه القوانين (أى قوانين العلة والمعلول مثلاً) على أنها مخلوقة لكى تسرى على العالم المادى على التخصيص . ومعنى ذلك أن تلك القوانين لا يقصد منها أن تسرى على الذهن وأوجه نشاطه . وهذا موقف أشبه ما يكون بموقف المشرع الذى يضع قوانين لا تنطبق عليه هو نفسه .

الحتمية والمذهب الطبيعى : يوجه صاحب المذهب الطبيعى الى المثالى ، كعاداته ، تهمة ارتكاب جريمتين عقليتين : وضع العربية قبل الحصان ، والاغراق فى التفكير القائم على التمنى . وفى رأى صاحب المذهب الطبيعى أن الأقرب الى المنطق بالتأكيد هو الاعتقاد بأن الذهنى قد انبثق من المادى ، وبأن القوانين العامة التى تحكم الأصل تحكم الفرع أيضاً . فهنا يكشف المثالى عن ميله المعتاد الى جعل العالم مأموناً بالنسبة الى القيم بأى ثمن ، حتى لو كان معنى ذلك اغماض عينيه عن الوقائع وتجاهل النتائج الرئيسية للعلم . ويواصل صاحب المذهب الطبيعى كلامه قائلاً ان من الواضح أن المذهب اللاهمنى ، الأثير لدى المثالى ، لا يهتم أساساً بالوقائع ، وإنما يهتم بتصوير العالم على أنه مشتمل مصمم أحسن تصميم ، تستطيع فيه أعز قيم الانسان أن تنمو وتضمن ازدهارها الكامل . فينبغى أن يلاحظ مثلاً أن الواقعة الفعلية الوحيدة التى يقدمها اللاهمنى تأييداً لموقفه هى الشعور بالحرية الذى نحس به عندما نتخذ قراراً . فإذا ما قارنا هذا الحدس الواحد بوقائع العلم التى لا حصر لها ، ولا سيما كشوف علم النفس ، لبدت هذه « الواقعة » اللاهمنية الوحيدة منعزلة ضعيفة التأثير الى حد بعيد . وينتهى صاحب المذهب الطبيعى من ذلك التساؤل : أيقن لنا أن نستغرب إذن حين نجد اللاهمنى يؤيد موقفه قبل كل شيء ، على أساس ما ينبغى أن يكون عليه الموقف فى عالم أخلاقى مركّز حول القيم - أى على أساس ما يكون خيراً للانسان ؟

كلمة تلخيص : وهكذا يتحتم على مشكلة الحرية البشرية أن تنتهى كما تنتهى كل مشكلات الفلسفة : فلدينا إجابتان ممكنتان ، كل منهما منطقية مقنعة ، وكل منهما لها مزاياها العديدة ، وعلينا أن نختار بينهما . ولا مفر لنا عند القيام بهذا الاختيار من أن نتأثر بنظرتنا العامة الى العالم . ولكن ما الذى يتحكم فى نظرتنا هذه الى العالم ؟ للإجابة عن هذا السؤال ، ينبغى أن ندور فى

حلقة مفرغة : فاللاحتمى يقول ان اختيارنا لنظرتنا الى العالم اعتباطى : اذ ان من الممكن القيام به على أسس أخلاقية وعقلية فى فراغ لا سببية فيه . اما الحتمى فيقول ان اختيارنا لنظرتنا الى الحياة هو أمر محدد لنا . وفى استطاعته أن يذكر عوامل متعددة تسهم فى هذا التحديد الأساسى : منها عوامل ذهنية (كالتعليم والبيئة العقلية العامة ، الخ) ، وعوامل مادية (كالصحة وتوازن الغدد) ، وعوامل اجتماعية أو اقتصادية (كالجماعة الاقتصادية التى نولد فيها ، ومقدار الشعور بالاستقرار الذى يمكننا الوصول اليه ، الخ) . فنظرتنا الى العالم ، فى رأى الحتمى ، خاضعة لتحكم هذه العوامل الداخلية والخارجية مجتمعة ، مثلما أن مسار الشهاب يتحدد تبعا للقوى المؤثرة فيه .

وسوف نعود فى الفصل الأخير من هذا الكتاب الى بحث هذا الموضوع العلمى الشائق ، موضوع أصل تلك المواقف المتباينة من العالم والتجربة البشرية ، كالمثالية والطبيعية . ومع ذلك فلا بد لنا ، قبل محاولة القيام بتحليل نهائى ، أن نواجه عدة مشكلات فلسفية رئيسية أخرى ، بعضها يرتبط بعلم الأخلاق المعاصر ارتباطا وثيقا .

الفصل الخامس عشر

الأخلاق المعاصرة ومشكلاتها

كان المحور الرئيسى لتفكيرنا ، فى الفصول الثلاثة الخاصة بالأخلاق ، والتي ختتمناها منذ قليل ، هو الأخلاق التقليدية أو الكلاسيكية . فالمصطلحات والمفاهيم والحجج قد توطدت كلها نتيجة لكثرة الاستعمال - فتلك هى الأدوات أو المقاييس التى ظل المفكرون الأخلاقيون يستخدمونها أجيالا عديدة ، بل ان كثيرا من المفاهيم والخلافات ترجع الى وقت سقراط وأفلاطون وأرسطو . والواقع انه كان من المستحيل ، فى مدخل عام الى الفلسفة كهذا ، ان نتجنب هذه النزعة التقليدية فى التفكير الأخلاقى . ولقد كان من الممكن حتى عهد قريب القول بأنه لا يوجد فرع فى الفلسفة تم استطلاعاه وكشف معالاه كالأخلاق ، ومن المؤكد انه كان أقل الفروع تبشيرا بحدوث تطورات فى المستقبل . وهكذا كان يبدو وكأن مختلف المدارس فى ميدان الأخلاق قد حاربت بعضها بعضا حتى وصلت الى مرحلة توقف - أو على الأقل نفدت ذخيرتها - دون أن يلوح فى الأفق أى مصدر جديد لامدادها بالمزيد منها . وعلى الرغم من أن مبحث القيم أو نظريتها العامة قد تطور تطورا ملحوظا خلال العصور الحديثة ، مما أتاح أساسا نظريا امتن للتأمل النظرى الأخلاقى ، فإن الأمور فى ميدان الأخلاق ذاته بدت مستقرة تماما . وكل ما كان يمكن أن يقال فى صف كل وجهة نظر كان قد قيل مرات متعددة على السنة الأجيال المتعاقبة من انصار وجهة النظر هذه . وهكذا كان الملاحظ الذى يقوم باستعراض للأخلاق فى مجموعها خلال العقد الأول أو العقدين الأولين من هذا القرن ، خليقا بأن يكون فى ذهنه انطبعا بأن هذا ميدان فكرى ساكن نسبيا .

ومع ذلك ففى خلال ربع القرن الأخير أو نحو ذلك ، تجددت حيوية الأخلاق على نحو ملحوظ . فقد توقف الى حد بعيد ذلك التسكع القديم الهادى فى الدروب المطروقة للتفكير الأخلاقى ، وعاد هذا الفرع من الفلسفة فى الوقت الحالى الى النشاط على نحو لا يقل عن نشاط أى فرع آخر فى هذا الميدان . ولسنا نستطيع أن نحدد بدقة سبب يقظة الأخلاق من حالة الركود هذه ، ومن الجائز أن عوامل متعددة قد تضافرت لتحقيق ذلك . وحين يستعرض المرء المؤلفات التى نشرت فى هذا الموضوع خلال العقود الثلاثة أو الأربعة الأخيرة ، يبدو له

أن هناك عاملين كان لهما تأثير خاص : أحدهما كان تأثيره تراكميا بطيئا ، على حين أن الآخر كان انقلابيا مفاجئا . وبين هذين العاملين أتيج للمفكرين المعنيين بالنظرية الأخلاقية أن يقضوا فى الآونة الأخيرة وقتا مليئا بالحيوية ، وتفجرت خلافات جديدة فى أرض الأخلاق بكثرة مثيرة .

هذان العاملان الرئيسيان اللذان أثر فى الأخلاق المعاصرة هما : (١) نمو العلوم الاجتماعية ، ولا سيما علم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا ، (٢) والتجريبية المنطقية . ولو رجعنا بأنظارنا عدة عشرات من السنين ، لوجدنا أن العامل الأول من هذين كان هو الأهم ، أما بالنسبة إلى السنوات القلائل الأخيرة فقد كانت التجريبية المنطقية هى الأهم . وعلى أية حال فقد كان تأثير هذين العاملين معا من الأهمية بحيث أدى إلى تغيير كبير فى ميدان الأخلاق بأسره . ومن سوء الحظ أن الخلاف الذى أثارته التجريبية المنطقية يحتدم الآن بشدة ، وما زال الغبار كثيفا إلى حد لا نستطيع معه أن نذكر إلى أين تتجه المعركة . ومن ثم فإن أى عرض نحاول تقديمه قد يغدو بعد سنوات قلائل متخلفا عن ركب الزمان ، ويقدم إلى الطلاب صورة مزيفة عن حدث هام فى تاريخ الأخلاق . لذا يبدو أن من الأفضل التركيز على التأثير الأوضح بكثير ، الذى مارسه العلوم الاجتماعية على الأخلاق المعاصرة . وعلى حين أن كثيرا من المشكلات التى أثارها العلوم الاجتماعية لم يبت فيها بعد ، من وجهة النظر الأخلاقية ، فإن هذه المشكلات قد أصبحت الآن مبوبة ومعرضة بقدر من الدقة يتيح تقديم عرض متوازن لها . لذلك فسوف نكرس ما لدينا من حيز محدود لهذه المشكلات .

الأخلاق والعلوم الاجتماعية

كان من المحتم ، بمجرد أن وصلت العلوم الاجتماعية إلى مكانتها العقلية الراهنة ، أن يكون لها تأثير فى التفكير الأخلاقى . فعلى عكس الفكرة السائدة بين الناس ، والقائلة أن الفلاسفة (وضمنهم فلاسفة الأخلاق) ، يسكنون أبراجا عاجية لا تربطها بالعالم الخارجى للحياة اليومية البشرية أدنى صلة ، نجد أن التفلسف النظرى فى الأخلاق كان دائما وثيق الارتباط بالتفكير النظرى والممارسة العملية المتعلقين بالميدان الاجتماعى المحيط به . بل لقد كان هذا التفلسف عادة مرتببا ارتباطا وثيقا بالاطار الاجتماعى المباشر الذى يوجد فيه : ولو كان فى التفكير النظرى الأخلاقى ضعف عام واحد ، فما ذلك إلا اتجاهه إلى أن يكون مجرد تبرير غير ظاهر أو «بطانة» عقلية صنعت بحيث يمكن أن تبنى عليها العادات الأخلاقية الرسمية أو المعترف بها فى مجتمع معين وعصر معين . وبالاختصار فقد كانت الأخلاق ، على وجه العموم ، محلية أو اقليمية . ولم تكن معظم المذاهب الأخلاقية « شاملة » أو « أزلية » أو « مطلقة » أو « مثالية »

كما تزعم عادة ، وانما كانت نسبية تبعا للحضارة والعصر التاريخي المدين ظهرت فيهما . فضلا عن ذلك كان الكثير منها ينتسب بوضوح الى الطبقة الاجتماعية التى ينتمى اليها الفيلسوف ، أو التى ارتبط بها دون وعى .

ولو كان علينا أن نلخص التأثير العام للعلوم الاجتماعية فى الأخلاق ، لكان من الانصاف أن نصفه بأنه زيادة اتجاه الدقة والعمق ، ونقص فى الاتجاه المضاد ، وهو اتجاه الاقليمية أو المحلية . هذه الدقة والعمق هى فى الواقع مزيد من الوعى الذاتى والموضوعية ؛ أى الإدراك المتزايد بأن الأخلاق تتعرض دائما للخطر الذى وصفناه من قبل ، وهو أن تغدو مجرد أساس نظرى للقواعد الأخلاقية المعمول بها فى العصر الراهن . ومعنى ذلك أن المفكرين الأخلاقيين يبذلون جهدا مطردا لعبور مجالات المناخ الحضارى وتجاوز حدود القواعد الأخلاقية السائدة محليا ، من أجل الوصول الى الأسس الحقيقة للحكم الأخلاقى . وقد أصبحنا الآن أقوى شعورا مما كنا فى أى وقت مضى بضرورة (وصعوبة) تحديد أساس نظام أخلاقى شامل بحق ، بدلا من ذلك الذى ينطبق على المدنية الغربية وحدها ، و يلائم المسيحيين دون غيرهم .

الأنثروبولوجيا الاجتماعية والأخلاق : من الجائز أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية هى التى كان لها أكبر الأثر فى هذا الصدد . ولقد أشرنا فى فصل سابق الى أن العالم الأنثروبولوجى لم يكن أول من اهتم الى أن العادات البشرية والمعايير الأخلاقية تتنوع الى حد بعيد فى شتى أرجاء العالم . ومع ذلك فقد كان هو أول من أباط اللثام عن كثير من الأسس الأيديولوجية التى تبرر هذه التنوعات . فقد كشفت لنا الأنثروبولوجيا عن مدى الاختلاف الجذرى الذى يوجد بين بعض هذه الأيديولوجيات ، بحيث لا يكون من المبالغة أن نقول أن أفراد جماعة حضارية معينة لا يعيشون فى نفس العالم الذى يعيش فيه أفراد جماعة أخرى . فاذا قارنا مثلا بين فكرة حيوية الطبيعة ، وهى الفكرة التى تضيف على الأشياء والقوى المادية عقلا واردة ، وبين النظرة العلمية التى تحرص على استبعاد هذه الأرواح من العالم المادى ، لتبين لنا أن القائل بحيوية الطبيعة والعالم لا يتكلمان لغة واحدة بأى معنى حقيقى لهذا اللفظ . ويستنتج علماء الأنثروبولوجيا من ذلك أن من العبث لذلك أن نتوقع من الطرفين أن يتكلما لغة أخلاقية واحدة ؛ ذلك لأن من حقنا أن نتساءل : اليس من الممكن ، بل من المرجح ، أن يكون عالما القيم اللذان يعيش فيهما القائل بحيوية الطبيعة والعالم متباينين بقدر ما تتباين نظرتاهما الى العالم الطبيعى ؟

ولقد أخذت تتزايد على الدوام ، خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، صعوبة مسايرة الأخلاق التقليدية - التى كانت تلتزم عادة بالبحث عن مذهب واحد ، ثابت على مر الزمان ، للقيم - للنتائج النسبية الواضحة التى

نرتبت على الكشف الأنثروبولوجية . فكلما ازدادت الوقائع الأنثروبولوجية تراكما ، أصبحت مهمة تفسير ذلك التنوع الهائل للمعايير الأخلاقية على أساس مفهوم واحد للخير أصعب الى حد يبعث على اليأس ، حتى ظهر بوضوح في أوائل هذا القرن أن من الضروري النظر الى المشكلة بأسرها من زاوية جديدة . وكان السؤال الذى يتعين البحث عن اجابة له هو فى أساسه : هل يمكن أن تبني الأخلاق ، أو أية نظرية فى القيمة ، على العلم - ولا سيما العلم الطبيعى ، أم أن عالم القيم مجال لا يستطيع المنهج العلمى أن يغزوه أو أن يسهم فيه بأى نصيب مفيد ؟ وبالاختصار ، فهل تكون تقويمات الانسان وأحكامه المعيارية عالما متميزا تماما ، لا صلة له ببقية تجربته ؟

والواقع أن الموقف الذى أصبح يواجهه المفكرون الأخلاقيون كان شبيها بذلك الذى واجهه الدين منذ ظهور العلم ، ولا سيما منذ فترة النمو الهائل للمعرفة العلمية خلال الأعوام المائة الأخيرة . فقد اضطروا المفكرون الدينيون - وبخاصة أولئك الذين كانوا مسئولين عن اتخاذ القرارات العقيدية - الى الاختيار بين أمرين : فهل ينبغى عليهم أن يظلوا يتقبلون هذه المعرفة الجديدة بمجرد الاعلان عنها ، والتوفيق بينها وبين العقيدة الدينية على نحو ما ، حتى ولو كان ذلك مقابل تخفيف هذه العقيدة الى حد تصبح معه أوجه الشبه بينها وبين المذهب المسيحى كما عرفت الأجيال السابقة ضئيلة للغاية ؟ أم أن من واجبهم ، على العكس من ذلك ، أن يتمسكوا بموقف الدين ويتجاهلوا الكشف العلمى ، بل يفندوه ؟ الواقع أن هذا الاختيار كان عسيرا بحق . وفى أمريكا سلكت الجماعات البروتستانتية المتحررة الطريق الأول ، والجماعات المتمسكة بالعقيدة الأساسية Fundamentalists الطريق الثانى ، غير أن ثمن كل اختيار كان باهظا الى حد يصعب معه أحيانا على من يتأمل الأمور من الخارج أن يقرر أيهما كان يؤدى الى خسارة فى الهيبة والنزاهة العقلية أكبر مما يؤدى اليه الآخر .

وهكذا الحال فى التفكير الأخلاقى فى القرن الحالى : فهل يجب على الأخلاق ونظرية القيم أن تبذل جهدا مستمرا للانتفاع من المعرفة العملية ، ولا سيما الأنثروبولوجيا وعلم النفس ؟ أم أن عليها أن تتجاهل العلم على أساس أنه لا صلة له بمشكلاتي « الخير » و « الحق » ؟ ان أهم انقسام رئيسى فى الأخلاق المعاصرة هو ذلك الذى يترتب على الاجابات المتعارضة عن هذا السؤال العظيم الأهمية . وعلى حين أن فى علم الأخلاق المعاصر بالطبع مدارس متعددة ، كما كانت الحال فى الماضى ، فإن هذه المدارس فى عمومها تتبلور حول هذين القطبين الرئيسيين للتفكير الأخلاقى . ولو استطعنا أن نكون صورة واضحة عن هذا الاستقطاب الأساسى ، لأمكننا تبديد كثير من الغموض والنزاع الناشب فى هذا الميدان .

« مغالطة المذهب الطبيعي »

يمكن القول بأن ج . ١٠ . مور ، الفيلسوف الانجليزي الذي أسهم بالكثير في فروع متعددة من الفلسفة المعاصرة ، هو المفكر الذي يرجع اليه الفضل أكثر من غيره في ايضاح معالم هذا الخلاف . ففي كتابه « مبادئ علم الأخلاق Principia Ethica » ، الذي هو دون شك الكتاب الذي أثار أكبر قدر من المناقشات في علم الأخلاق الحديث ، يعرض الرأي القائل ان القيم الكامنة أو الباطنة تتميز بأنها (١) فريدة على نحو مطلق (٢) وغير قابلة للتعريف، (٣) وتدرج بالحدس . ثم اتهم المفكرين الذين لا يقبلون هذه القيم على أنها فريدة غير قابلة للتعريف ومعروفة بالحدس « بمغالطة المذهب الطبيعي Naturalistic fallacy » . ولقد ظل تأكيد هذه « المغالطة » ونفيها ، طوال عشرات متعددة من السنين في الآونة الأخيرة ، هو المحور الذي تدور حوله الخلافات في علم الأخلاق ، بحيث ان فهم هذه المغالطة يعد مدخلا معقولا الى فهم الأخلاق المعاصرة .

طبيعة القيمة الكامنة : استخدمنا في عدة مواضع من الفصول السابقة اللفظ المنطقي « فريدا في نوعه » للتعبير عن شيء يكون فئة قائمة بذاتها ، أعني شيئا لا يندرج تحت هذه الفئة أو تلك ، ولا يمكن بأي حال تصنيفه تحت باب آخر . ويرى الموقف الأخلاقي الذي نبخسه الآن ، والذي يمثله « مور » ، ان أوضح مثال لما هو « فريد في نوعه » يوجد في عالم القيم . فهذه النظرية ، في صميمها ، تقول ان « القيمة » أو « الخيرية » فريدة بمعنى الكلمة ، فهي ليست اسما آخر لشيء غيرها ، « كاللذة » أو « السعادة » . و « الخير » (حتى لو لم يؤخذ بمعنى شامل) متميز تماما عن كل ما يمكننا معرفته عداه . ونحن لا نسمى الأشياء « خيرة » لأنها تتصف بصفات معينة يمكن ان توجد ايضا في أشياء مفتقرة الى الخيرية - أى ان الخيرية ليست مجموع صفات طبيعية أو وصفية ، وليس ثمة وسيلة لاستخلاص الخيرية من صفات طبيعية بالتجريد أو التخليص . وهكذا نصل الى أول تعبير محدد المعالم عن مغالطة المذهب الطبيعي، التي سنعرّفها بالفاظ مور ذاتها : « مغالطة المذهب الطبيعي هي القول بأن الخير لا يعنى الا فكرة بسيطة أو معقدة يمكن تعريفها على أساس صفات طبيعية » . (١)

ولقد كانت فكرة مغالطة المذهب الطبيعي ترتبط عادة بالاعتقاد بأن هناك انقساما ثنائيا دائما بين ما هو كائن وما ينبغي ان يكون ، أى بين الواقع

(١) مبادئ علم الأخلاق Principia Ethica .

والقيمة ، والمعياري والوصفي . (٢) ويرى مور وأتباعه من خصوم المذهب الطبيعي أن هذه المغالطة تنشأ كلما حاولنا عبور الهوة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون ، وبخاصة اذا حاولنا أن نستخلص الأخير من الأول . والمثل المألوف لهذه المحاولة هو القول بأن اللذة خير لأن كل الناس يسعون اليها ، وبذلك نستمد القيمة من الواقع في هذه الحالة . أما خصم المذهب الطبيعي ، أو الحدسي ، فيتساءل دائما ، كلما سمع استدلالا كهذا : « ما شأن هذا بالموضوع ؟ هل يصبح الشيء خيرا بمجرد كون الناس يرغبون فيه - وفي هذه الحالة ، كم يجب أن يكون عدد هؤلاء الناس ؟ وما هي النسبة المثوية من الجنس البشري التي ينبغي أن تتفق في رغباتها قبل أن تصبح هذه الرغبات خيرا - أم أن من الممكن أن تعد رغبة شخص واحد ، مهما تكن مضادة للمجتمع ، خيرا ؟ » .

لقد اقتبسنا من قبل سؤال اسبينوزا المشهور في هذه النقطة : هل نرغب في الأشياء لأنها خير في ذاتها ، أم أننا نقتصر على تمجيد رغباتنا وتبريرها اذ نسمى موضوعها « خيرا » ؟ لقد انحاز اسبينوزا الى الرأي الثاني ، كما فعل معاصره الانجليزى « توماس هبز » ، الذى كتب يقول : « ان الانسان يسمى « خيرا » كل ما هو موضوع لشهوته أو لرغبته » . وقد اتفقت معظم أشكال المذهب الطبيعي فى الأخلاق مع مفكرى القرن السابع عشر هذين . غير أن الحدسيين من أمثال مور يختارون الرأي الأول على نحو قاطع . فالخيرية كامنة فى بعض الموضوعات والمواقف ، مثلما أن اللون الأصفر كامن فى أشياء معينة . وفى استطاعتنا أن نمضى فى التشبيه أبعد من ذلك : فكما أن اللون ، من حيث هو تجربة ، يستحيل تعريفه ، ولا يمكن أن يعرف الا بالمواجهة المباشرة لأشياء ملونة ، فكذلك لا تعرف القيمة أو الخيرية الا بالحدس ، عن طريق كشفها فى الموضوعات والمواقف . فمن المستحيل الاستدلال عليها أو المناقشة حولها . فالخيرية كامنة ، واذا كان هناك فرد معين يعجز عن ادراكها فلا بد أن نفترض أن هناك عمى أخلاقيا مثلما أن هناك عمى للألوان .

ولعل « دافيد هيوم » كان أول من أدرك أن المفكرين الأخلاقيين كثيرا ما يتحولون من الواقع الى القيمة - أى مما هو كائن الى ما ينبغي أن يكون - فى مرحلة معينة من مناقشتهم ، وأن معظم أنصارهم كانوا يقبلون هذا التحول

(٢) انظر البحث الرائع الذى كتبه « فرانكيننا W. F. Frankena » بعنوان « مغالطة المذهب الطبيعي The Naturalistic Fallacy » ، والذى نشر أصلا فى مجلة Mind ، المجلد ٤٨ (١٩٣٩) ، وقد أعيد طبعه فى كتاب « قراءات فى النظرية الأخلاقية Reading in Ethical Theory » الذى جمعه « سيلارز وهوسبرز Sellars & Hospers » . ويعد هذا البحث أفضل عرض وأفضل تفنيد عثرت عليه لمغالطة المذهب الطبيعي .

بسهولة دون نقد . والواقع أن تعليق هيوم على هذا الموضوع جدير بأن يقتبس بأكمله :

« لا أستطيع أن أمنع نفسي من أن أضيف الى هذه الاستدلالات ملاحظة ربما تبين أن لها بعض الأهمية . ففي كل مذهب أخلاقي صادفته من قبل ، لاحظت دائما أن الكتاب يمشى بعض الوقت في الطريق المألوف للاستدلال ، وينبت وجود الله ، أو يقوم بملاحظات عن أمور البشر ، ولكنى أندعش اذ أجد فجأة ، بدلا من الروابط المعتادة للقضايا ، وهي « يكون » أو « لا يكون » ، أن كل القضايا ترتبط بالفاظ « ينبغي » أو « لا ينبغي » . هذا التغير لا يمكن ادراكه ، ولكن له مع ذلك أهمية كبرى . ذلك لأنه لما كان لفظ « ينبغي » و « لا ينبغي » هذا يعبر عن علاقة جديدة أو تأكيد جديد معين ، فمن الضروري أن يلاحظ ويفسر ، وفي الوقت ذاته فمن الضروري تقديم سبب لما يبدو أمرا لا يتصور على الإطلاق ، وهو كيفية استنباط هذه العلاقة من غيرها من العلاقات التي تختلف عنها كل الاختلاف . ولكن لما كان الكتاب لا يحتاطون على هذا النحو عادة ، فسوف أوصي القراء بذلك وأنا على ثقة أن قدرا بسيطا من التنبيه الى هذا الأمر كفيل بهدم جميع المذاهب الفجة في الأخلاق ، وجعلنا ندرك أن تمييز الرذيلة من الفضيلة لا يبنى فقط على علاقات الأشياء ، ولا يدرك بالعقل » . (٣)

وبعبارة أكثر إيجازا ، فإن هيوم يقول أننا لا نستطيع استخلاص نتائج أخلاقية من مقدمات غير أخلاقية . ويمضى الحدسيون أبعد من ذلك بكثير ، فيؤكدون أننا لا نستطيع تعريف المفاهيم الأخلاقية على أساس مفاهيم غير أخلاقية ؛ ذلك لأن عالم الأخلاق أو القيمة منفصل تماما عن العالم غير الأخلاقي ولا يمكن أن يرد اليه ، ما دامت الكيفيات الأخلاقية مختلفة في النوع كل الاختلاف عن الكيفيات غير الأخلاقية .

وهناك قائمة طويلة للأشياء التي ينكر الحدسيون أن القيمة يمكن أن ترد إليها على التخصيص ، ولكن من المفيد أن نذكر بعضها ؛ إذ أن من المحتمل أن يكون القارئ نفسه قد قام بعملية رد كهذه ، ولذا يحسن به أن يتنبه الى ما فعل . ولا شك أن إيراد قائمة « الرد » هذه سوف يقتضى الكلام عن كثير

(٣) دراسة في الطبيعة البشرية A Treatise of Human Nature الكتاب الثالث ، الجزء الثاني ، القسم الأول .

من المدارس المتنافسة فى التفكير الأخلاقى ، ولكن لما كنا قد ناقشنا من قبل عدة مدارس من هذه ، فسوف يكون عرضنا لهذه المدارس موجزا .

القيمة ليست عملية طبيعية : ينكر المذهب الحدسى ، كما هو واضح ، امكان ارجاع القيمة الى عملية طبيعية أو ما يترتب عليها . ومن ثم فهو يرفض الأخلاق التطورية ، التى ترى أن القيمة هى آخر الامر كل ما يعين على البقاء أو يحقق مصلحة النوع .

بل ان الحدسيين يابون أن يدرجوا صفات بشرية رفيعة ، كالتعاون والتعاطف (التى يعتقد بعض التطوريين ، ومنهم دارون ، أنها نواتج للانتقاء الطبيعى) ، ضمن القيم التى يعترفون بها اذا كان أساس قبولها هو أنها تساعد البشر . وليس معنى ذلك أن مفكرا مثل مور ينكر أن التعاطف والتعاون من ضمن القيم ، وانما هو ينكر أن تكون هاتان خيرا لأن لهما قيمة تفيد فى حفظ النوع ، أو لأنهما تخففان من مصاعب الحياة البشرية ، أو لأنهما تستتبعان نتائج طيبة . ولنقل مرة أخرى ان هذه الصفات كامنة - أى أنها خير لأنها خير ، لا لأى سبب يعد وسيلة لشيء آخر .

كذلك يرفض الموقف الحدسى بشدة رأى القائل ان العمليات الاجتماعية ، المتميزة عن عملية بيولوجية كالتطور ، تتحكم على أى نحو فى تحديد القيم . وهو يهاجم بوجه خاص النظريتين الأكثر شيوعا من بين النظريات القائلة بالعمليات الاجتماعية ، وهما الماركسية والبرجماتية ؛ فالمذهب الماركسى مثلا يرى أن القيم الرئيسية فى أى مجتمع هى الى حد بعيد تعبير عن مصالح الطبقة ذات السيطرة الاجتماعية والاقتصادية على هذا المجتمع . ولذا لم تكن هناك قيم شاملة ، ولا سيما فى ميدان الأخلاق . ولا يمكن أن يكون هناك الا « أخلاق بورجوازية » (وهو تعبير أثير لدى الماركسيين) ، أو « أخلاق رأسمالية » ، أو « قيم جماعية عمالية » . وهذا يؤدى الى جعل القيم نسبية تماما ، وتصبح النظرية الحدسية القائلة بقيم كامنة تدركها كل الأذهان ممتنعة تماما . فاقصى ما يمكن أن تكونه الأخلاق هو أن تكون مشتركة بين كل أفراد الطبقة الواحدة فحسب ، وهم الذين يشتركون أيضا فى نفس المصالح الاقتصادية والسياسية .

القيمة لا تتوقف على الموافقة : ويعارض الموقف الحدسى بنفس القوة نظريات القيمة المتعددة التى تحاول التوحيد بين التقويم وبين الموافقة أو الاستحسان . هذه الآراء المرفوضة تتفق مع موقف اسبينوزا وهبى فى القول بأن تسمية الشيء « خيرا » لا تعنى الا أننا (بوصفنا أفرادا أو مجتمعا) نوافق على هذا الشيء ، ونجده « باعنا للذة » أو « مرغوبا فيه » أو « مرضيا » أو ما شاكل ذلك . ويرى الحدسى أن هذه الآراء المبنية على فكرة الموافقة أو الاقرار تكشف

عن ماهية « مغالطة المذهب الطبيعي » ذاتها ، ما دام من الواضح أنها تجعل ما هو كائن ، أى ما يرغب فيه ، مساويا لما ينبغى أن يكون ، أى لما يطلب إلينا أى مذهب أخلاقى أن نسعى إليه .

ولعل أعنف نقد يوجهه الحدسى الى النظريات التى تبني القيمة على الموافقة، هو أن هذه النظريات ، آخر الأمر ، تجعل القيمة ذاتية وشخصية تماما ، وبذلك تسمح بحالة تقترب من الفوضى الأخلاقية : ذلك لأن من الواضح أن هذه النظريات تسمح لى بالموافقة على شيء ترفضه أنت . ولكن اذا لم يكن « الخير » يعنى الا الموافقة ، فلا بد أنك ستصادف مواقف يوصف فيها الشيء الواحد بأنه « خير » و « شر » - مما يجعل هذين اللفظين خلوا من المعنى فى نظر أى مذهب شامل للقيم . ويرى الحدسى أن ما نحتاج إليه هو معيار عام أو شامل للقيمة ، ولكن الاختلاف الواضح بين الناس حول ما ينبغى الموافقة عليه يجعل نظريات الموافقة مستحيلة . وحتى لو اشترطنا موافقة المجتمع أو الجماعة فستظل هناك الاختلافات بين الجماعات الاجتماعية ، وبذا لا نقرب من المعيار العام أكثر كثيرا مما كنا عندما اتخذنا من موافقة الفرد مقياسا لنا .

القيمة لا تتوقف على الله أو الحقيقة الشاملة : لا بد أن يكون القارىء قد أدرك الآن أن المذهب الحدسى الأخلاقى يرتبط ارتباطا وثيقا بمذهب كانت فى الأخلاق المطلقة ، وكذلك بالمذاهب المثالية عامة (وربما بمذهب الألوهية المفارقة) . لذا قد يكون مما يدعو الى الدهشة أن يعلم القارىء أن الحدسى ، الى جانب رفضه أية محاولة لبناء القيم على الطبيعة المادية أو الطبيعة البشرية ، يحمل أيضا على الجهود التى تبذل لبناء القيمة على أى نوع من النظام الميتافيزيقى (كما تفعل المثالية) أو حتى وضعها فى اطار لاهوتى (كما يفعل رجل الدين) . وهو يحمل بوجه خاص على رأى المميز لمذهب الألوهية ، والقائل ان « الخير » أو « الحق » يتحددان بإرادة الله أو مشيئته . وعلى الرغم من أن الحدسى عادة لا يتوسع كثيرا فى هذه المسألة ، فإن تعاليم معظم أفراد هذه المدرسة تنطوى على القول بأن الله يقر أشياء معينة لأنها خير فى ذاتها ، مستقلة عن الطبيعة الالهية . فخيريتها سابقة للألوهية ، والله يمجّد القيم ويسعى الى تحقيقها لنفس السبب الذى نفعل نحن من أجله ذلك : أى لأنها كامنة ولا ترد الى أى شيء أكثر أساسية منها . وليس الله هو الذى يصنع هذه القيم الكامنة ، وإنما هو يستجيب لها استجابة الرضا فحسب ، مثلما أفعل أنا وأنت ، ولا يمكن أن يؤدى أى فعل للإرادة الالهية الى تغيير خيريتها .

والأمر كذلك بالنسبة الى العلاقة بين « الخير » وبين « الواقع The Real » ، كما يتصور على أساس ميتافيزيقى . فالقيم لا تكون فى نظر الحدسى « خيرا » لأنها تندمج فى العقل المطلق أو الكلى ، وإنما هى مستقلة واقعية فى ذاتها .

واذا لم يكن هناك بد من بيان العلاقة بينهما ، فلنقل انها تساعد على تحديد طابع « الواقع الشامل » ، لا العكس كما يعتقد معظم الميتافيزيقيين .

كيف تعرف القيم ؟ هذا التأكيد المستمر لاستحالة ارجاع القيم الكامنة الى أى شيء ، طبيعيا كان أم فوق الطبيعي ، فيما عدا الطابع الفريد لهذه القيم ذاتها ، يؤدي بنا الى هذه المشكلة الابستمولوجية : كيف يمكن معرفة هذه القيم ؟ أو بعبارة أعم ، كيف يمكن معرفة أى شيء يكون فريدا تماما فى نوعه ، بحيث لا تنطبق عليه الألفاظ المنسوبة الى بقية تجربتنا؟ ولو كانت القيم فريدة بحيث لا تلائمها الألفاظ الوصفية التى تستخدم عادة فى تصنيف تجاربنا ، فما الذى يمكننا أن نقوله عن هذه القيم ، دون أن يكون من قبيل الحزعلات الصوفية ؟ وكيف نستطيع تبادل المعلومات المتعلقة بها ، وكيف نربطها ببقية عناصر تجربتنا الشخصية ؟ أو نتساءل ، من وجهة النظر الابستمولوجية : اليس أى رأى مثل رأى مور هذا موازيا للتجربة الصوفية لله ، وهى التجربة التى لا توصف ولا تعبر عنها الألفاظ ؟

الواقع أن المفكرين الذين يتخذون هذا الموقف لا يصفونه بأنه مذهب صوفى ، ولكنهم فى الوقت ذاته لا يتهربون من الوقائع الابستمولوجية . فهم يعترفون بأن ما هو فريد لا يمكن أن يعرف الا بالادراك الحدسى المباشر . فهذه المعرفة مباشرة بالضرورة ، لا مقالية أو لغوية discursive . وقد استخدمنا من قبل التشبيه الأثير لدى مور ، وهو تجربة ادراك اللون : « فالأصفر » ليس شيئا يمكن وصفه أو معرفته بعملية استدلالية ، وانما هو يعرف مباشرة بالمواجهة ، أو لا يعرف على الإطلاق . وهكذا الحال فى « الخيرية » فاذا لم نعرفها مباشرة كلما واجهنا ، واقف وموضوعات معينة ، فلن نعرفها على الإطلاق . وليس فى وسع أحد أن يقنعنا أو يجادلنا لكى جعلنا نعرف بالخيرية ؛ اذ اننا لو كنا ندركها فلن نحتاج الى استدلال ، اما لو لم نكن ندركها فلن يكون للاستدلال جدوى . (٤)

المذهب الحدسى والالزام

يذكر القارىء أن هناك مشكلتين كبيرين تحتلان فى البحث النظرى للأخلاق مكانة رئيسية ، وتتساويان فى أهميتهما وتعقيدهما . هاتان المشكلتان تتعلقان

(٤) أكد الحدسيون الأقدم عهدا وجود « حاسة خلقية » يفترض أنها لا تقل تخصصا عن حاسة الشم ، وليست أقل منها يقينا . ومع ذلك ، فلما كان علم النفس الحديث لا يعلم شيئا عن أية حاسة متخصصة كهذه ، فان الحدسيين فى الوقت الحالى قلما يقولون بوجودها . ولذا فان لفظ « الحاسة الخلقية » الذى يشيع استخدامه بينهم ، لا ينبغى أن يؤخذ بمعناه الفنى المتخصص أكثر مما يجب .

بطبيعة الخير ومصدر الالتزام . وأغلب الظن أنه لم يكن هناك مفر ، بعد أن شاع الاعتراف بالنظرية الحدسية في الخير ، من أن تظهر نظرية موازية لها في الالتزام . ولقد كان أشهر المدافعين عن هذه النظرية مفكر انجليزى آخر ، هـ . أ . برتشارد H. A. Prichard . فقد نشر منذ سنوات طوال ، فى عام ١٩١٢ ، مقالا من أكثر مقالات الأخلاق الحديثة إثارة للجدل تحت عنوان مشوق هو «هل تركز الفلسفة الأخلاقية على خطأ؟» (٥) ويبدأ برتشارد بالاعتراف بفردانية الخير ، بنفس لهجة «مور» القاطعة ، ولكنه بعد ذلك ينكر أن يكون الخير هو العامل الوحيد فى الأخلاق ، أو أن يكون من الممكن استخلاص الواجب أو الالتزام من الخير . فكما ينكر الحدسيون امكان استخلاص « ما هو خير » مما هو موجود ، ، فكذلك ينكر برتشارد بدوره امكان استخلاص الواجب من الخير . وكذلك لا يمكن استخلاص الالتزام من أى شىء آخر : فهو بدوره غير قابل للرد ، مستقل بذاته ، فريد فى نوعه .

والواقع أننا نبدأ فى ادراك مدى التغيير الجذرى الذى يمثله موقف برتشارد عندما نبريث لحظة ونتأمل كيف أننا نبث بانتظام فى نفوس الصغار من أفراد مجتمعنا الفكرة القائلة انه ينبغى أو لا ينبغى لهم أن يفعلوا أشياء معينة ، لأن هذه الأفعال (١) تساعده الآخرين أو تضرهم (٢) تجعل الآخرين سعداء أو تعساء ، (٣) تجعلهم هم أنفسهم سعداء أو تعساء (٤) تؤدى الى استحقاق المجتمع أو استهجانته ، (٥) تنطوى على اطاعة أو عصيان لأوامر الله . بل ان الأمر المطلق ذاته عند «كانت» ، وأن يكن قريب لشبه بما نحن بصددده الى حد بعيد ، يبدو أقل تطرفا لأن «كانت» قد أوضح بعد ذلك أن خرق الأمر «افعل واجبك لأنه واجبك» ينطوى على تناقض منطقى ، كما رأينا فى الفصل الثالث عشر . بل ان برتشارد يخالف التراث على نحو أكثر تطرفا عندما ينكر أن الالتزام بأداء فعل يتوقف على خيرية شىء متضمن فى الفعل — كاطاعة القانون مثلا . فالفعل يكون خيرا لأنه يؤدى بوصفه واجبا ، أى ان سبب أداء الفعل هو الذى يمكن أن يجعله خيرا ، لا نتائجه .

كذلك تعتمد نظرية الالتزام هذه على احساس بالالتزام يتصف بأنه مباشر ، غير متوقف على العقل ، هو الذى يكشف لنا عن واجبنا . فاذا كنا واعين لكل الوقائع فى موقف معين ، فعندئذ ندرك الالتزام ادراكا كاملا مباشرا . ويشبه برتشارد هذا الفهم بفهم العلاقات الرياضية ، ويرى أن الموقفين يتضمنان ادراكا لحقائق واضحة بذاتها . وكما يقول هو ذاته فى المثل الذى يضربه ، فاذا لم

(٥) نشرت أصلا فى مجلة Mind ، السلسلة الجديدة ، المجلد ٢١ ، ولكن أعيد نشرها الآن على نطاق واسع فى كتاب « سيلارز وهوسبرز & Sellars Hospers » المذكور من قبل .

نكن واثقين أننا أتينا بالحل الصحيح لمسألة رياضية ، فكل ما نستطيع أن نفعله هو أن نحلها مرة أخرى . فليس في استطاعتنا أن نلجأ الى مصدر خارج عن الرياضيات لكي نتأكد منه . وهكذا الحال في المواقف الأخلاقية المتعلقة بالواجب: فإذا لم نكن واثقين من أن هناك واجبا ، فكل ما نستطيع أن نفعله هو أن نعيد حل المسألة الأخلاقية - أرى أن نعيد النظر في الوقائع الأخلاقية .

ولا يستطيع برتشارد أن ينكر أن هناك أشخاصا يجدون صعوبة في ادراك الالتزامات ، مثلما أن هناك أشخاصا يجدون أن من العسير عليهم فهم العلاقات الرياضية . ولكن ، مثلما أننا عندما ندرك العلاقة آخر الأمر في الرياضيات ، نعجب كيف غابت عنا من قبل ، فإننا عندما ندرك الالتزام في النهاية قد نعجب كيف فاتنا من قبل - وكيف لا يزال يوجد من يعجزون عن رؤيته . وفي كلتا الحالتين تصبح الحقيقة مطلقة واضحة بذاتها ، كما تصبح مكثفية بذاتها من حيث أن أى شيء من خارج الموقف لا يلزم لجعلها صحيحة .

المذهب الحدسي والعلوم الاجتماعية : من الواضح أن هذه المواقف الحدسية تمثل رد فعل على العلم الاجتماعى ، وذلك على الأقل بالنسبة الى ما قد يكون لهذا العلم من تأثير فى مجال الأخلاق . ومن الواضح أيضا أنها تشكل رد فعل مماثل لرد فعل المتمسكين بأساسيات الدين (Religious fundamentalists) على العلم الجيولوجى والبيولوجى - أعنى أن رد فعلها هو الدحض والتفنيد . فالمذهب الحدسى فى الأخلاق هو فى أساسه رفض للتعامل مع العلوم الاجتماعية، بانكار إمكان وجود أية صلة لعلم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والاقتصاد والعلوم السياسية والتاريخ بالأخلاق . وهكذا فإن الحدسى ، اذ يرفض أن يدع الأخلاق « تتلوث » بمثل هذه المؤثرات ، يحفظ « للخير » و « الواجب » نقاءهما . أما كونه يجعلهما عقيمين نتيجة لموقفه هذا أم لا ، فتلك مسألة ما زالت موضوع مناقشة فى الأوساط الأخلاقية . فمن الواضح اذن أن الموقف الحدسى مضاد للنسبية ، وعلى الرغم من أن أنصاره يتجنبون عادة ادراج أنفسهم ضمن القائلين بمذهب المطلق ، فإن خصومهم يجسدون من اليسير أن يصفوهم بهذا الوصف .

خصوم المذهب الحدسى : على الرغم من أن المذهب الحدسى قد انتقد من مصادر متعددة ، فلا جدال فى أن أعنف معارضة له جاءت من تلك المدارس التى تحاول بالفعل أن تتلاقى مع العلوم الاجتماعية الدائمة التوسع ، عن طريق استيعاب كشوفها ومواجهة نتائجها . ومن الواضح أن مثل هذه المدارس تعمل فى جو عقلى مختلف تماما عن ذلك الذى يتنفس فيه الحدسيون . ويمكن القول باختصار ان هذه الفئة التى تعارض المذهب الحدسى تجمع بينها حقيقة واحدة . فكلها تنكر أن تكون « مغالطة المذهب الطبيعى » المزعومة مغالطة بالفعل ، وتؤكد بدلا من ذلك أن القضايا الأخلاقية لا يمكن فقط أن تستمد من العالم

الواقعي للطبيعة المادية والطبيعة البشرية ، بل ينبغي أن تستمد من هذا العالم إذا شئنا أن يكون للأخلاق أى معنى أو أى مجال . وبالاختصار ، فهى تنكر إمكان القيام بالتفكير الأخلاقى فى فراغ ثم تحويله الى عالم الأمور البشرية . وهذا يعنى أن هذه المدارس المؤمنة بالمذهب الطبيعى تفند صراحة الفكرة الأساسية فى المذهب الحدسى ، وهى فكرة الاستقلال الذاتى للقيم ، وفردانيتهما ، واستحالة ردها الى غيرها .

ولكن من سوء الحظ أن هذه المدارس ، بعد أن اتحدت فى معارضتها للمذهب الحدسى ، قد سلكت طرقا متشعبة الى حد بعيد . وهذا يزيد من صعوبة تقديمها الى القارئ ، بل يجعله مستحيلا فى حدود كتاب كهذا . فلا بد من صفحات كثيرة لتقديم عرض معقول للمدارس الرئيسية التى تؤمن بالمذهب الطبيعى فى الأخلاق ، أما إذا شئنا تقديم عرض شامل لها ، فسوف نحتاج الى فصول كاملة . ذلك لأن كل مدرسة تبذل جهودها الخاصة لاستخلاص القيمة من الواقع ، و « الخير » من « الموجود » . وكثير من هذه المحاولات بارعة ، بل ان بعضها رائع - وكلها تقريبا معقدة عسيرة ، ولا بد من الاعتراف بأن أيا منها (أو حتى كلها مجتمعة) لم تفلح فى تحويل الكثير من خصوم المذهب الطبيعى فى الأخلاق الى هذا المذهب .

والأجدر بنا ، بدلا من أن نبعث الاضطراب فى ذهن القارئ بتقديم موجزات لا بد أن تكون سريعة غير وافية لمدارس المذهب الطبيعى هذه ، أن نلخص بعض الصعوبات التى تعترض أى مفكر لديه احساس بالمسئولية ، يحاول ادماج الأخلاق فى العلوم الطبيعية . هذه الصعوبات هى نفسها بالطبع التى تقنع معظم الحدسيين بأن الأخلاق لا يمكن أن تستمد من العلم أو حتى أن ترتبط به ، وتدفعهم الى اتخاذ موقفهم المتطرف . وهذه كذلك هى المشكلات التى تؤدي الى ظهور رد فعل ثالث ممكن ، يتخذ على طريقته الخاصة موقفا لا يقل تطرفا من موقف المذهب الحدسى - هذا الاتجاه الثالث هو مذهب الشك الأخلاقى الذى ينكر إمكان قيام أية نظرية صحيحة فى القيمة ، أو إمكان الاهتداء الى أى أساس منطقى للالزام . ويرى الشكاك أن القيم كلها بلا استثناء ، ليست نسبية فحسب ، بل هى فردية وشخصية بالمعنى الدقيق ، وهى أيضا اعتبارية فى نهاية الأمر ؛ اذ أنها ترتد الى حكم أو اختيار لا عقلى ، وقد يكون لا شعوريا .

المواقف الثلاثة الممكنة : وهكذا فاننا عندما ندرس الأخلاق المعاصرة والعلوم الاجتماعية فى مجموعها ، نجد أن هناك ثلاثة مواقف رئيسية ممكنة ازاء هذه العلوم ومعرفتها المتراكمة . ففي الطرفين القصيين نجد المذهب الحدسى ومذهب الشك : كليهما ينكر أننا نستطيع استخلاص القيمة والالزام من الواقع الاجتماعى أو الأنثروبولوجى أو النفسى ، ولكن بينما أحدهما يعود الى الادراك

الحدسي للحقائق الأخلاقية الفريدة الواضحة بذاتها ، فان الآخر يظل يؤكد أن هذا مذهب يائس ، صوفى ، غيبى فى أساسه ، وأن المبررات التى يرتكز عليها أضعف حتى من تلك التى يبرر بها المذهب الطبيعى جهوده للتخلص من النزعة الذاتية والاعتباطية عن طريق استخلاص « القيمة » من « الواقع » و « الالتزام » من « العادات الاجتماعية » . وهكذا فان الشكاك ينظر الى المذهب الطبيعى والمذهب الحدسى معا على أنهما غير صحيحين ، وينكر مكان كشف أية معرفة أخلاقية . أما صاحب المذهب الطبيعى ، فهو اذ يرفض ما يرى أنه نزعة يائس فى أحد الموقفين ، واتجاه انهزامى فى الموقف الآخر ، يواصل مهمته العسيرة التى كثيرا ما تكون مثبطة للهمم - مهمة استخلاص القيم من عالم الطبيعة المادية والطبيعة البشرية ، واثقا أنه سيتمكن بمضى الوقت من بناء مذاهب فى القيمة على أسس من العلم مشابة لمذهب المعرفة التى نستطيع الآن بناءها على هذه الأسس .

الصعوبات التى تواجه الأخلاق المعاصرة

فلننتقل الآن الى الصعوبات التى لا مفر للعلم الاجتماعى من أن يثقل بها كاهل الأخلاق المعاصرة ، وهى صعوبات تؤدى بأحد الأطراف الى التراجع الصوفى ، وبالأخر الى الانهزام الشكى ، وبالثالث الى الاصرار العنيد . ولقد تكررت اشارتنا من قبل الى النتائج النسبية التى يبدو أنها تتولد حتما عن التراكم الهائل للبيانات والوقائع الأنثروبولوجية التى أصبحت الآن فى متناول أيدينا ، بحيث لا نحتاج الآن الى أن نضيف الكثير الى ما قلناه فى هذا الموضوع ذلك لأن التنوعات فى المعايير البشرية ونظم القيم تبدو فى نظر علماء الأنثروبولوجيا لا نهائية العدد ، ولا جدال فى أنه يندر أن نجد مشتغلا فى هذا الميدان يؤمن بوجود عناصر مطلقة فى الأخلاق والقيم ، مستقلة عن اطارها الحضارى . ويرى علماء الأنثروبولوجيا عادة أن أقصى ما يمكننا أن نفعله هو أن نكتشف قيما مشتركة محدودة مصدرها وجود عنصر أساسى مشترك لا يرد الى غيره فى الطبيعة البشرية ، وهو عنصر لا يمكن أن تقضى عليه الاختلافات الحضارية . ومن ثم فان هؤلاء العلماء الاجتماعيين يبدوون أحيانا استعدادهم للاعتراف على حذر بإمكان وجود مشاعر اجتماعية مشتركة بين الناس جميعا ، تسمح بوضع اطار أخلاقى عام غير محدد المعالم ، ومع ذلك ينبغى أن يلاحظ أن علماء الأنثروبولوجيا ينظرون الى هذا الاطار على أنه شيء لو أمكن أن يتحقق ، لما كان مستمدا الا من الطبيعة البشرية . وهكذا فانهم يقدمون بذلك عونا لأصحاب المذهب الطبيعى فى الأخلاق ، لا للحدسيين ؛ اذ أن امكان استخلاص الأخلاق من الطبيعة البشرية على هذا النحو ينطوى ، كما هو واضح ، على « مغالطة » المذهب الطبيعى ..

على أن أهم الصعوبات المؤدية الى الشك تاتى اليوم من جانب علم الاجتماع وعلم النفس ، لا من جانب الأنثروبولوجيا . فهذا الأخير قد خلق اشكالات للمفكرين الأخلاقيين فى القرن التاسع عشر ، أما فى هذا القرن فان علم النفس وعلم الاجتماع هم الذين يسببون اشكالات أصعب للمفكرين النظريين فى ميدان الأخلاق . والواقع أن هذين العلمين الاجتماعيين بعينهما يتضافران أساسا على إيجاد عقبة كأداء أمام الأخلاق المنهجية والبحث العقلى فى النظم الأخلاقية . هذه العقبة هى اقتناع كل علماء النفس، ومعظم علماء الاجتماع - وهو اقتناع تؤيده أدلة دائمة التزايد - بأن الانسان حيوان لا عقلى يفتقر سلوكه ، حتى فى الحالات التى يبدو فيها أخلاقيا ومراعيا للقيم تماما ، الى أى منطق أو تعقل . ويضيف عالم الاجتماع الى هذا الاقتناع أدلته على أن الانسان هو الى حد بعيد نتاج للتكيف الاجتماعى ، الذى يكون فى كثير من الأحيان فعالا الى درجة تؤدى الى تشويه الأحكام الأخلاقية الى حد يغدو فيه أى ادعاء بأن هذه الأحكام موضوعية أو صحيحة ادعاء يثير السخرية . (٦) ومع ذلك فلنستمع الى ما يقوله ثلاثة من رواد العلوم الاجتماعية ، كان لتأثيرهم معا دور كبير فى اعطاء علمهم طابعه المعاصر .

علم الاجتماع ونزعة الشك فى الأخلاق : هناك اثنان من علماء الاجتماع اشتهرا بوجه خاص بوصفهما متحدتين باسم نزعة الشك الأخلاقية ، وعلى حين أن بعض زملائهما يعدون وجهة نظرهما متطرفة ، فليس ثمة شك فى أنها كانت قوية التأثير . ففي أوائل هذا القرن ، وضع العالم الأمريكى وليام جراهام سمنر نظريته فى العادات الشعبية Folkways ، التى أرجعت الأحكام الأخلاقية الى مظاهر لا عقلية فى أساسها ، لقوى اجتماعية هى ذاتها غير عقلية . ويعنى « سمنر » بتعبير folkways العادات الشائعة فى أية جماعة اجتماعية وهذه قد تتفاوت ما بين وضع أضرار لا فائدة منها فى أكام سترة الرجال ، الى حظر القانونى لزواج المحارم . هذه العادات مستقلة عن أفكارنا عنها ، ولا تسير حسب قواعد معقولة ، وهى لا تتفق الا مع المزاج أو الموقف العام لزمانها ومكانها الخاص (٧) ولها ما يمكن أن يعد حياة خاصة بها : ذلك لأن « سمنر » يرى أنها تولد ، ويتقدم بها العمر ، وتموت ولا يمكن أن تؤثر فيها. بوضوح الا قوى قليلة (منها التعليم) .

(٦) اننى مدين لكتاب « النظرية الأخلاقية المعاصرة Contemporary Ethical Theory » من تأليف ت . ا . هيل T. E. Hill ببعض هذه الأفكار المتعلقة بمصادر نزعة الشك الأخلاقية . وتتضمن الفصول الأولى لهذا الكتاب تلخيصا ممتازا لهذه المؤثرات .

(٧) انظر : « هيل » ، المرجع السابق ، ص ٥٥ .

وعندما يعتقد أفراد مجتمع معين أن هذه العادات تسهم في تقدم المجتمع ، فقد يسمونها « سننا Mores » (وهو اللفظ الذي اشتقت منه كلمة الأخلاق في اللغات الأوروبية) ، غير أن هذه السنن ذاتها ليست أخلاقية بمعنى كونها عقلية وموضوعية . ذلك لأنها لا تتولد عن مثل عليا ، وإنما عن قوى اجتماعية خارجية . وليس ما تعدّه تقويمات أخلاقية سوى تعبيرات عن عادات اجتماعية بالغة الأثر ، أو تبريرات لها ، وهي عادات نألفها إلى حد أنها تبدو لنا أكثر من مجرد عادات ، وتصبح لها بسهولة مكانة القوانين الأخلاقية المطلقة ، والأوامر الإلهية ، وما شابه ذلك . ويسدّد « سمندر » ضربة أخيرة إلى ادعاءات المعقولية والموضوعية والشمول من جانب المذاهب الأخلاقية ، فيؤكد أن الفلسفة والأخلاق النظرية تستمدان معا من العادات الشعبية . فليس في وسعهما أن تفلتا من الحدود التي يفرضها عليهما أضلهما ، أكثر مما يستطيع الإنسان أن يحمل نفسه من أربطة حدائه . بل إن العالم الاجتماعي ذاته ليس أكثر تحررا من هذا القيد ، فهو بدوره خاضع لتلك الحدود التي تفرضها العادات الشعبية لعصره وحضارته .

وبالاختصار ، فإن المفكر الأخلاقي ، حتى عندما يحاول بناء مذهبه على أسس من العلم ، فهو لا يعبر إلا عن رغبة عندما يصوغ نظرية ايجابية في القيمة (وهذا الحكم يصبح أكثر انطباقا عليه عندما يتجاهل هذا الأساس العلمي كما يفعل المذهب الحدسي) . والأرجح من ذلك بكثير أنه إنما يبرر الأخلاق السائدة أو المعترف بها في عصره . ولما كانت هذه الأخلاق مهما كان من سموها ، لا تعدو أن تكون تعبيرا عن السنن الاجتماعية أو العادات الشعبية ذات الوجهة الاجتماعية فإن أرفع المذاهب الأخلاقية الشاملة وأكثرها معقولية إنما هو في أساسه خدعة وقور ، من حيث أنه يدعى لنفسه ما لا يمكن على الإطلاق أن يكونه أي مذهب عقلي بحكم طبيعة اللوائح الاجتماعية ذاتها .

وهناك عالم أشهر في أوساط علم الاجتماع الدولية ، هو العالم الإيطالي المعاصر « فلريدو باريتو » ، الذي ربما كان كتابه المؤلف من أربعة مجلدات : « الذهن والمجتمع » أقوى المؤلفات تأثيرا من بين كل ما نشر في هذا الميدان في القرن الحالي . وهناك حقيقة تهم الفلاسفة والمناطق بوجه خاص ، هي أن باريتو قد تأثر بقوة بالتجريبية المنطقية - ولعل كتابه أفضل مثال لتفكير عالم اجتماعي يدور في إطار ذلك الموقف الاستمولوجي الذي عرضناه في الفصل الحادي عشر . فهو يشترط أن تكون جميع النظريات والعبارات قابلة للتحقيق في التجربة ، وكثيرا ما يقول عندما يناقش النظريات الأخلاقية الكلاسيكية : « من المستحيل تصور الطريقة التي يمكن بها تحقيق قضية من هذا النوع في التجربة » . وهكذا فإن قدرا كبيرا من شكه في الأخلاق والبحث النظري الاجتماعي يتسم بطابع التجريبية المنطقية ، لا بطابع علم الاجتماع كما هي الحال عند « سمندر » .

ومن الممكن التعبير عن بعض أفكار باريتو الرئيسية تعبيرا مركزا فى فقرة أو اثنتين . فهو يرى أن تركيب المجتمع ينطوى على عنصرين رئيسيين ، كليهما لا منطقى ولا عقلى . فهناك أولا البواقى residues الأكثر أساسية : وتلك هى المقاصد المتأصلة التى تكمن من وراء جميع أفعالنا ، والتى يعد الكثير منها غريزيا ، هذه المقاصد تظل ثابتة نسبيا فى الفرد ، وإن كان من الممكن أن بطراً عليها تغير تدريجى خلال فترة من الزمن . وهناك عناصر أخرى أقل أساسية ، ولكنها أكثر وعيا من الأولى ، هى المشتقات derivations وتعد هذه تعبيرا صريحا عن البواقى ، ويتألف معظمها من الحجج التى نستخدمها فى الدفاع عن هذه البواقى الكامنة أو فى تبريرها . وليس للمشتقات ، شأنها شأن جميع التبريرات ، أو الأسباب التى نأتى بها لتبرير ما نريد القيام به (أو ما قمنا به فعلا) ، الا قيمة منطقية ضئيلة ، أو ليست لها قيمة على الإطلاق . ويصف باريتو معظمها بأنها براهين لفظية ، ان لم تكن سفسطات فارغة .

وتعد معظم أحكامنا الأخلاقية (من أمثال : « هذا خير » و « ذاك شر ») مشتقات - أى تبريرات - للرغبات ، تتفاوت درجة أحكامها . وهى بوصفها مشتقات ، ليس لها تأثير كبير فى البواقى التى تزينها أو تبررها ، فليس للمثل العليا الأخلاقية الا تأثير ضئيل فى المجتمع أو الفرد ، وإن كانت قد ترغمه على بذل جهد كبير لكى يضى على سلوكه مظهر الاتفاق مع الأخلاق المعترف بها . ولا يتردد باريتو فى وصف معظم النظريات والأحكام الأخلاقية بأنها ضرب من النفاق ، على الرغم من أنه لا يدعى أن هذا يكون فى العادة نفاقا شعوريا .

وأخيرا يبدو باريتو قريبا كل القرب من كارل ماركس عندما يصف الطريقة التى يسهل بها على النظريات الأخلاقية أن تخدم مصالح الطبقة الحاكمة التى تسعى الى الاحتفاظ بالسلطة واستغلالها . فهو يرى أن نسبة كبيرة من النظريات الأخلاقية التقليدية قد وضعت لهذا الغرض بالذات . ولما كانت الأحكام الأخلاقية تعبيرا عن رغباتنا ومصالحنا الأساسية ، فليس من المستغرب أن تكشف هذه الأحكام فى كثير من الأحيان عن العاطفة أكثر من المنطق ، وعن التبرير أكثر من العقل . كذلك فانه لما كانت المعايير الأخلاقية لجماعة أو طبقة تعبر كذلك عن مصالح الجماعة ورغباتها ، فمن المحتم أن تكون هذه المعايير كذلك بعيدة كل البعد عن الطابع المنطقى أو الموضوعى ، مهما تكن الصورة المنطقية المزعومة التى تتخذها .

لذلك فليس لنا أن ندهش اذ نجد باريتو يمتدح ما كيا فيللى ، الذى كان يسعى على الدوام الى وصف أفعال الشر على ما هى عليه بالفعل ، لا كما ادعوا أو ظنوا أنها عليه . وليس لنا أن ندهش من أن باريتو يبدو لبعض الناس ساخرا بالقيم ، ولا سيما اذا كان هؤلاء الناس أنفسهم يتصفون بأى قدر من الحساسية

العقلية . ولكن سواء أكان عالم الاجتماع الايطالى هذا ساخرا بالقيم ، أم كان شخصا واقعيا فحسب ، فمن المؤكد أنه كان مصدرا هاما من مصادر نزعة الشك الأخلاقية المعاصرة .

علم النفس ونزعة الشك الأخلاقية : هناك علماء نفس كثيرون ، ومدارس كثيرة فى علم النفس ، أسهموا جميعا فى بث روح الشك الفعلى فى امكان قيام أى مذهب أخلاقى صحيح ، ولكن من المؤكد أن فرويد وحركة التحليل النفسى التى كان هو مؤسسها كان لهما الدور الأكبر فى هذا الصدد . بل انه ليس من المبالغة أن نقول انه حتى لو لم تكن توجد مصادر أخرى فى ميدان علم النفس عملت على تغذية هذا الشك ، فإن تأثير فرويد كان فى ذاته كافيا لاجداث هذه النتيجة ذاتها تقريبا ، ولجعل أكثر المفكرين النظريين الأخلاقيين ثقة يتساءل عما اذا كان يضيع وقته سدى عندما يحاول بناء الأخلاق على أساس عقلى .

ولقد أصبحت نظرية فرويد فى حياة الانسان العقلية معروفة الآن الى حد يكفينا معه أن نقدم موجزا بسيطا لها فحسب . فهو يرى أن ما نسميه بالوعى أو الشعور ، أى العقل الواعى ، ليس الا جزءا ضئيلا من الحياة النفسية الكاملة لدى كل فرد . فهناك الذهن اللاشعورى ، الذى هو أكبر بكثير فى مضمونه ، وأقوى أثرا بكثير فى تحديد سلوكنا . هذا الطابق السفلى ، المليء بالأحوال ، الذى يقوم عليه بنياننا الذهنى ، هو مقر الغرائز وشتى أنواع الرغبات ، والذكريات التى كبتت على نحو أشد من أن يسمح لها بدخول مجال الوعى . ويحتوى هذا اللاشعور على ثلاثة عناصر أو قوى لايفعل الذهن الواعى شيئا سوى تلبية أوامرها . بل أن الوعى ليس الا جهازا آليا بلا ارادة خاصة به ، فهو مجرد واجهة أو متحدت بلسان « الثلاثة الكبار » الذين يعملون من وراء الستار . (٨)

هؤلاء الثلاثة القادرون على كل شيء هم الب : هى id ، والأنا ego والأنا الأعلى super-ego . « فالهى » لها مطالب لا تشبع ، وهى أنانية ولا أخلاقية تماما ، والكلمة الوحيدة التى تعرفها هى : « أريد » ، وهى تجسد كل الرغبات العمياء والشهوات المحرمة . وفى مقابل هذه نجد الأنا الأعلى ، الذى نسمي مظهره الواعى باسم « الضمير » وينظر فرويد الى الأنا الأعلى على أنه

(٨) انظر مقالة هوسبرز : « حرية الارادة والتحليل النفسى Free - Will and Psychoanalysis » التى أعيد طبعها فى الكتاب المذكور من قبل لسيلاز وهوسبرز . وقد استعرت تعبير « الثلاثة الكبار » من هوسبرز ، كذلك فإن الأمثلة التى أوردها للسلوك الاضطرابى جيدة بوجه خاص ، وهى تجعل قراءة مقاله شائقة بحق .

صوت المجتمع في صيغته العامة ، وبخاصة كما يتمثل في العصور التي نذكرها عن الآباء والمعلمين الذين بذلوا جهودا كبيرة لكي يهذبونا في سنوات عمرنا الأولى . هذا الأنا الأعلى مستبد ، متمسك بما يجب أن يكون ، وهو يفرض علينا ، بطريقته الخاصة ، مطالب لا تقل عن تلك التي تفرضها « الهى » . فهو يعارض آليا مطالب « الهى » ، وخاصة أقوى مطالبها وأكثرها إلحاحا ، كتلك المتعلقة بالاشباع الجنسي الذي لا تقيد حدود . أما الأنا فهو الوسيط الأعظم . فهو يسعى الى اتخاذ موقف وسط بين القوتين الطاغيتين ، والرغبة والضمير . ولو قلنا ان هذه المهمة عسيرة ، لكان في هذا تخفيف كبير لحقيقة الموقف . ففي بعض الأحيان يصل الى الوعي من هذه الحرب الدائرة ومن محاولة التوفيق الاضطرارية قدر يكفيننا لنذكر مدى شدتها ، ولكن الذي يحدث في معظم الأحيان هو أن المعركة تدور من وراء أبواب تظل موصدة بأحكام بتأثير ما يسميه فرويد « بالرقيب » ، وهو عنصر رابع في حياتنا النفسية المضطربة . فالرقيب لا يسمح بدخول الوعي الا لتلك الرغبات (وللقوى المضادة التي تكبتها) التي لا تستثير سخط معايير الأخلاقية . غير أن هذه مجموعة منسقة مختارة من الرغبات ، أما الجزء الأكبر من الرغبات فهو أكثر اباحية ، ولا أخلاقية ، وإنائية ، وقسوة ، من أن يسمح له الرقيب بالمرور ، ولكن تأثيرها مع ذلك يظل قائما .

وأهم نقطة أتى بها فرويد فيما يتعلق بنزعة الشك الأخلاقية هي أن سلوكنا الواعى ، العقلى ، الأخلاقى ، يتحكم فيه اللا شعور و « الثلاثة الكبار » المتصارعون فيه . ولما كانت هذه القوى كلها لا عقلية ولا أخلاقية تماما ، فكيف يمكن ألا يكون سلوكنا لا عقليا ، غير متأثر بالأحكام الأخلاقية ؟ ذلك لأن الأنا الأعلى ذاته ، الذى يبدو أخلاقيا ، لا يقل عما عن « الهى » ، لأنه لا بد أن يعبر عن مضمونه المتراكم من التحريمات والتهديدات والعقوبات الأبوية ، ومظاهر الاستهجان والنواهي الاجتماعية ، والتحذيرات الدينية ، وما شابهها - وكلها أمور لا عقلية تعسفية . فضلا عن ذلك فمن الممكن أن يكون الأنا الأعلى قاسيا جبارا الى حد لا يتصور ، فيعذب الشخص الذى عصى أو امره عن طريق « عقدة ذنب » ، أو « عصاب قلق » أو غيرها من العقوبات التي تدوم الى الأبد ، والتي أحكم وضعها بحيث تجعل السعادة مستحيلة .

يرى علماء النفس أن أفكارنا « العقلية » المؤدية الى حكم أخلاقى « موضوعى » ، أو الى وضع مذهب أخلاقى ، ليست الا واجهة تخفى القوى الحقيقية التي تحركنا - أعنى الرغبات اللا شعورية ، وأجهزة الدفاع وأساليب التوفيق والحلول الوسطى . فنحن نخدع لأن الأنا يبدو عقليا ، غير أن هذا راجع الى أن الرقيب الدائم اليقظة لا يسمح الا للجوانب الأفضل للحياة النفسية بأن تظهر على عتبة الوعي . والواقع أن أكثر الناس معقولية وأخلاقية يظنون فى أساسهم مجرد دمي تحركها قوى عمياء بدانا بالجهد نعترف بوجودها .

وعلى حين أن التحليل النفسى ، بوصفه ضرباً من ضروب العلاج ، قد حقق أعظم نتائجه فى الحالات التى تعمل فيها قوى لا عقلية واضحة - كحالات الحصر والمخاوف (الفوبيا) والمرض العقلى - فإن المحللين يؤكدون أن الأفراد الأسوياء المتكيفون تكيفاً سليماً ، تحركهم نفس الدوافع اللا شعورية التى تحرك الأشخاص العصائين . وكل ما فى الأمر أن ذلك الشخص الذى نسميه معاً هو شخص كان من حسن حظه أن مداولات « الثلاثة الكبار » فيه أقرب إلى المتوسط أو إلى ما يقره المجتمع أو إلى النمط الفعال للسلوك من الشخص العصائى . غير أن هذه مجرد مصادفة سعيدة ، وليست دليلاً على مزيد من المعقولية أو الأخلاقية من جانبه .

وينتهى فرويد ، فيما يتعلق بأحكامنا التقويمية الصريحة ، إلى نتائج مشابهة لتلك التى انتهى إليها « باريتو » : فليست الأحكام إلا تعبيرات عن ضميرنا ، الذى لا يمكن الاعتماد عليه بوصفه مرشداً للسعادة البشرية أكثر مما يمكن الاعتماد على الرغبة ، لسبب بسيط هو أن جذور الضمير لا تقل انفعالية ولا معقولية عن رغباتنا ذاتها . ومن هنا فإن أحكام الناس التقويمية هى على أحسن الفروض ، مجرد « محاولات يدعم بها الناس أوهامهم بالحجج والمناقشات » (٩) حسب تعبير فرويد ذاته . وهو يعترف بأن الأخلاق إنما هى دفاع المدنية ضد العدوان ، ولكنه يؤكد أن الأخلاق « يمكن أن تسبب من الشقاء قدر ما يسببه العدوان نفسه » (١٠) وبالاختصار فإن الأخلاق ، من حيث مصدر للسعادة البشرية ، « ليس لديها ما تقدمه هنا فيما عدا الرضا النرجسى الذى يرجع إلى اعتقاد المرء بأنه أفضل من الآخرين » (١١) أى أن اعتقاد الإنسان بأن من الممكن توجيه السلوك البشرى والتحكم فيه بالأخلاق العقلية ليس إلا واحداً من أوهامه الكبرى .

أين نحن إذن ؟ يمكن القول أننا حتى لو أقللنا من قدر أفكار « سمنر » و « باريتو » و « فرويد » على أساس أنها أنصاف حقائق مبالغ فيها ، فإن النصف الباقي يظل يشكل كتلة هائلة تعترض مباشرة طريق التفكير الأخلاقى المعاصر . وهكذا نستطيع أن ندرك الآن السبب الذى جعل بعض المفكرين يتراجعون إلى اتخاذ الموقف الحادى ، وهم يهتفون : « مغالطة المذهب الطبيعى ! » وكأنها سبة . كذلك نستطيع أن ندرك السبب الذى جعل غيرهم ينسحبون إلى نزعة الشك وهم يصيحون : « لا أمل ! لا أمل ! » . ولكن قد يكون من العسير أن ندرك ما الذى يدعو صاحب المذهب الطبيعى فى الأخلاق

(٩) « المدنية ومتاعبها Civilization and its Discontents »

(١٠) المرجع نفسه .

(١١) نفس الموضع .

الى أن يفرق في خضم تلك المجموعة الهائلة من المعطيات الاجتماعية النفسية محاولا ايجاد أساس سنليم لأحكام القيم .

ولو سألنا أصحاب المذهب الطبيعي الأخلاقي هؤلاء ، الذين هم حقا أناس يتصفون بقوة العزيمة ، عن هذا الموضوع ، لكان ردهم : « أين هو الشيء الآخر الذي نستطيع أن نجد فيه أساسا متينا لنظريتنا في القيم ؟ وأن نستطيع أن نأمل في ايجاد مكان لها ، بعد رفض المذهب فوق الطبيعي القائل بأن للقيم أساسا سماويا ، والرأى الحدسى القائل انها فريدة في نوعها ، واضحة بذاتها ، لا ترتبط بالطبيعة أو بالتجربة البشرية بأسرها ؟ من الواضح أن الطبيعة (وضمنها الانسان ذاته) هي المصدر الوحيد الباقي . ولما كانت معرفتنا بالطبيعة تأتي من العلم ، وأفضل معرفة لنا بالطبيعة البشرية تأتي من العلم الاجتماعى ، فلا بد لنا من التحالف مع هذين المصدرين » .

وكم كان يسرنا أن نترك لدى الطالب احساسا يقينيا بأن أصحاب المذهب الطبيعي في الأخلاق يسرون بخطوات جبارة في المهمة التي أخذوها على عاتقهم ، وهي تشييد بناء للقيم على أساس من الواقع . ولكن من سوء الحظ أن أى انطباع مرض كهذا لا بد أن يكون مضللا . بل ان المتشبهين من أصحاب المذهب الطبيعي في الأخلاق ويسرون بخطوات جبارة في المهمة التي أخذوها على عاتقهم ، الاتجاه ، فقد مهدت الأرض على الأقل ، وقيست أبعاد المشكلة . فاذا تذكرنا أن المفكرين الرواد من أمثال سمندر وباريتو وفرويد لم يكشفوا عن ضخامة المشكلة الا منذ عهد قريب ، لوجب علينا أن نعتز عندئذ بأن تمهيد الأرض من حولها ليس بالأمر اليسير .

فهل يعنى ذلك كله أن التفكير الأخلاقى المنهجى فى إيماننا هذه مضطرب منقسم على نفسه ؟ من الواضح أنه يعنى هذا بالفعل . وهل يعنى أيضا أن المستقبل فى علم الأخلاق غير مشجع ، بل ميئوس منه ؟ اننا عندما نرجع بأنظارنا الى التاريخ الطويل للتفكير النظرى الأخلاقى ، لكى نرى كم من الأزمات استطاع هذا التفكير أن يجتازها ، لن نعود نصف الموقف الراهن بأنه ميئوس منه ، والأفضل أن نصفه بأنه يدعو الى التروى ، وينطوى على تحد ، ولكنه ليس مشبطا للهمم . وخلال ذلك ، فحتى يجىء الوقت الذى يتسنى فيه للمفكرين الأخلاقيين أن يلموا الشتات ويبدأوا عملهم مرة أخرى على أساس جديد ، فقد تكون مهمتنا ، بوصفنا أبناء وبنات للقرن العشرين العاصف المضطرب ، أن نتعلم كيف نعيش فى ظل اللا يقين ، ونبنى حياتنا على الاحتمالات بدلا من القيم المطلقة التى كان يدعيها أجدادنا . ولا يبدو أن لنا ، من وجهة نظر الأخلاق ، أى مخرج آخر ، الا أن نقبل المذهب الحدسى أو المذهب فوق الطبيعي .

الفصل السادس عشر

علم الجمال : ربيب الفلسفة

قد يجد الدارسون الجدد للفلسفة صعوبة في تصور الطريقة التي يمكن أن يندمج بها علم الجمال وفلسفة الفن داخل الإطار العام للفلسفة . ومن أسباب هذه الصعوبة أن معظم الطلاب أقل اهتماما بمشكلات الفن والجمال ، وربما أقل معرفة بها ، مما هم ببعض المشكلات الأخرى في الفلسفة ، كالمشكلات المتعلقة بعلم الأخلاق وبالأخلاق العملية . وينبغي لنا أن نعترف بأن هذا الفرع الذي سندرسه الآن ، يحتاج الى تجربة متخصصة تفوق ما يتسنى لبعض القراء اكتسابه . ولقد أشرنا من قبل الى أن لمشكلات الأخلاقية طابعا لا يمكن التخلص منه ؛ إذ أن من الضروري أن يمارس البشر جميعا ، في كل ساعة من ساعات يومهم تقريبا ، ملكة الاختيار لديهم بطريقة تنطوي على نتائج أخلاقية . أما ميدان علم الجمال ، فعلى حين أنه مجال متعلق بالقيم ، شأنه شأن الأخلاق ، وفيه فرص ممكنة للاختيار لا تقل عما توجد في الأخلاق ، فإن أناسا قليلين هم الذين نظموا حياتهم بحيث يجدون ممارسة هذا الاختيار الجمالي أمرا لا مفر منه . ففي استطاعة المرء أن يعيش حياة كاملة دون أن يصدر أكثر من حفنة من الأحكام الجمالية ، ومن المؤكد أن هناك أناسا كثيرين يعيشون راضين تماما فيما يمكن أن يعد فراغا جماليا .

ومع ذلك فمن المستحيل ، كما ذكرنا في فصل سابق ، أن يفكر المرء تفكيرا عميقا في أي ميدان دون أن يواجه أولا مشكلات عقلية عامة . ثم يصادف بعد ذلك مسائل لها قطاعا طابع فلسفي . وليس ميدان الفن والجمال استثناء من هذا الحكم العام . فعلى الرغم من أن البقاء خارج هذا الميدان أسهل من تجنب مجال الأخلاق ، فإننا بمجرد أن نطأ أقدامنا الميدان الفني أو الجمالي ، نتعرض في أية لحظة للتعثّر في حقل الغمام فلسفي شديد الانفجار .

على أن هذا الميدان ربما كان هو الذي شهد أكثر المحاولات الجاحا لتجنبه المشكلات الفلسفية النهائية (وقد يكون ذلك موقفا دفاعيا بالنسبة الى أي شخص ما عدا المفكر الميتافيزيقي) ، بل لتجنب أشد المشكلات الجمالية وضوحا . وقد كانت محاولات التهرب هذه متفاوتة أشد التفاوت ، ما بين

موقف عقيم يقول فيه المرء : « لست أعرف أى شىء عن الفن ، ولكنى أعرف ما أفضله » . وموقف جمالى فوضوى صريح ، يصف فيه ناقد تأثرى (impressionistic) مثل « أناتول فرانسيس » نشاطه النقدى الخاص وصفا دقيقا بأنه « يروى قصة مغامرات روحه مع الأعمال الفنية الكبرى » . إن هذا الرأى الأخير فى النقد لا يعبر عن نفس القدر من السنداجة العقلية الذى يعبر عنه موقف : « اننى أعرف ما أفضله » ، ذلك لأن الناقد ، بإشارته الى « الأعمال الفنية الكبرى » ، قد أعترف ضمنا بمعيار للتقويم خارج نطاق تفضيله الشخصى الخاص . صحيح أن مغامراته شخصية دون شك ، ولكنه لا يزعم أن الحكم على العمل الفنى بأنه « عمل كبير » هو تقويم شخصى كذلك . فهو اذن يفترض ضمنا نوعا من المعيار النقدى ، وهذا يستتبع منطقيا مجال التأمل الجمالى بأسره . وهكذا ، فبينما معظم الناس لا يشعرون بضرورة عملية تحتم عليهم بحث مشكلات الفن وعلم الجمال ، فإن أولئك الذين يودون التبصر فى حياة الذهن وعالم النشاط العقلى يجدون أن بحث هذا الميدان ملزم لهم منطقيا على نحو لا يقل عن سائر فروع الفلسفة .

حدائى عهد علم الجمال

علم الجمال هو أصغر أبناء الفلسفة ؛ إذ أنه احتفل منذ عهد قريب جدا بعيد ميلاده المائتين بوصفه فردا معترفا به فى الأسرة الفلسفية . فقبل أواسط القرن الثامن عشر ، كان كثير من المفكرين يشيرون الى مشكلة الفن وطبيعة الجمال ، ولكن القليلين جدا منهم هم الذين تعمقوا بالفعل فى المسائل الأساسية . وكان أفلاطون قد أثار أسئلة حول طبيعة الفن وعلاقته بالأخلاق ، كما تضمن كتاب الشعر لأرسطو نظرية من أوسع النظريات تأثيرا فى الفن التراجيذى . ومع ذلك فإن الوعى الجمالى ، كما نفهمه اليوم ، لم يكن له وجود تقريبا فى ذلك الوقت ، كما يشهد بذلك كل لفظ فى نظرية أفلاطون (١) . بل إن قدرا كبيرا من التفكير الحديث فى هذا الموضوع ، فى

(١) أعنى «بالوعى الجمالى» شعورا بالقيم الجمالية بما هى كذلك ، مستقلة عن الأخلاق ، أو الاقتصاد ، أو الدين ، أو السياسة ، أو النزعة التعليمية ، أو أى ارتباط من الارتباطات المألوفة . وكما بين تشيمبرز Chambers فى كتابه تاريخ الذوق History of Taste ، فإن الوعى بقيمة الجمال (الطبيعى أو الفنى) ، مستقلا عن فائدته التعليمية وغيرها من الفوائد العملية ، لم يظهر الا فى أواخر العصر الكلاسيكى وقد اختفى هذا الوعى الجمالى فى العصور الوسطى ، ولم يكن له وجود حتى فى الجزء الأكبر من عصر النهضة . فعلى الرغم من كل ما كان يتسم به عصر النهضة من نشاط فنى ، فإن الفن والجمال لم يكونا يقدران فيه الا لقيمتها الاجتماعية أو الأخلاقية أو التاريخية أو الأثرية .

أوائل عهد هذا التفكير عند الفلاسفة مثل « باومجارتنر Baumgartner » (الذى أعطى علم الجمال اسمه) كان محدودا مبدئيا الى حد بعيد . ومن هنا فان علم الجمال ، فى معناه الجديد الزاخر ، ما زال دراسية حديثة العهد جدا .

ونظرا الى حداثة عهد علم الجمال ، فليس من المستغرب أن نجد هذا الميدان أقل تنظيما وترتيباً من الفروع الأخرى للفلسفة . كذلك ينبغي ألا ندهش إذا نجد اختلافا فى استخدام المصطلحات ونصادف من آن لآخر خلطا فى المسائل الأساسية . والواقع أن قدرا من هذا الخلط يرجع الى أسباب غير حداثة عهد الموضوع ، ذلك لأن أى مذهب فلسفى تام ، مجهز تجهيزا كاملا ، كان يشتمل تقليديا على بحث فى الفن والجمال . ولقد أدى ذلك فى بعض الأحيان الى نتائج سيئة ، إذ نجم عنه بعض البحث النظرى غير المدقق، وبعض الكتابات التى تتسم بالغموض والتخبط غير العادى . وفى بعض الأحيان لم يكن لدى الفيلسوف الا اهتمام حقيقى ضئيل بعلم الجمال ، وكان تقديره للفن أقل حتى من هذا القدر . كذلك نجم عن هذا السعى وراء الاكتمال ضرر آخر ، إذ كان يعنى فى بعض الأحيان أن الأفكار الجمالية لا تجدد ما تركز عليه بذاتها ، وإنما يتعين عليها أن تدخل فى اطار مذاهب ميتافيزيقية صيغت من قبل . وهكذا كان علم الجمال فى كثير من الأحيان ريبيا للفلسفة ، وكان أحيانا يدرج ضمن أفراد الأسرة لمجرد الشعور بالواجب ، لا بدافع أى احساس حقيقى بالحب الأبوى .

بعض الدلائل على النضج المتزايد : من حسن الحظ انه قد ظهرت خلال نصف القرن الأخير دلائل على تزايد الحكمة فى هذا الموضوع . ويبدو أن هذا التحسن فى مركز علم الجمال يرجع الى أمرين ، أولهما سلبى ، فمعظم الفلاسفة انيوم أقل طموحا فى تكوين مذهب فكرى شامل مما كان أسلافهم ، وهم على استعداد لاغفال تلك الأجزاء من الفلسفة ، التى لا يهتم بها المفكر اهتماما أصيلا ، أو التى لا يشعر بأنه على استعداد كاف لبحثها . وهناك سبب آخر أوضح ظهورا ، لتزايد أهمية البحث النظرى الجمالى فى الوقت الراهن ، هو التغير الذى طرأ على المزاج الفلسفى فى الآونة الأخيرة . فحتى عهد قريب ، كالجزء الأخير من القرن التاسع عشر مثلا ، كان الطابع الغالب على الفلسفة هو الطابع العقلى . فقد كانت الفلسفة مبنية على المنطق الى حد بعيد - لا بمعنى أنها كانت تستخدم المنطق أداة عقلية ، بل بمعنى أنها كانت تنبعث مباشرة عن العمليات المنطقية وتتخذ طابع هذا النشاط العقلى الصرف . « فالعقل Reason » ، كان هو الأداة الرئيسية للنشاط الفلسفى . وباستثناء شوبنهاور وقليل من المفكرين أصحاب المذهب الارادى ، الأقل منه شأنا ، فان الفلاسفة لم يجعلوا للمشاعر أو الانفعالات مكانة كبيرة فى مذاهبهم . بل ان

معظم المفكرين منذ عهد أفلاطون فصاعدا كانوا يتجهون الى الخط من شأن المشاعر والاقلال من قيمتها بوصفها وسائل للكشف عن طبيعة الواقع . ذلك لأن الحواس والمشاعر والانفعالات (وهي الفاظ كانت تستخدم في معظم الكتابات الفلسفية بمعنى مترادف تقريبا) كانت تعد اما عاجزة عن كشف الواقع ، واما عقبات ايجابية في وجه هذا الكشف . وقد بدا أن الكثير من المثاليين ، ولاسيما أولئك الذين كانوا أساسا من أصحاب الاتجاهات العقلية، يابون أن يعترفوا للحواس والانفعالات بأية أهمية ، حتى فيما يتعلق بادراك الجمال .

غير أن ظهور الفلسفات ذات النزعة الارادية ، ولاسيما البرجماتية ، مقترنا بالمزاج التجريبي العام للفكر المعاصر ، قد أرغم المفكرين على إعادة النظر في دور الانفعال في عملياتنا المعرفية . وهذا بدوره قد شجع على صياغة نظريات فلسفية تعترف بالأهمية الفائقة لمشاعر الانسان ورغباته ، حتى بالنسبة الى عملياتنا المنطقية وأعمالنا العقلية . وهكذا استعير عن التفكير الجمالي ذى الاتجاه العقلي الجاف ، الذى كان فى كثير من الأحيان مبنيا على أسس فنية هزيلة ، والذى عرف فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر (مع استثناء واضح هو شوبنهاور مرة أخرى) ، بتأملات جمالية تكشف فى كثير من الأحيان عن الملم واسع جدا بالفنون ، بالإضافة الى تجربة جمالية شخصية غنية متعمقة الى حد يفوق كل ما كان يتصوره مفكر مثل كانت (٢) .

وقد يكون من العسير أن نقنع الطلاب الذين ليس لديهم الا الملم محدود بالفنون ، أو لا يستجيبون للجمال فى أية صورة الا استجابة محدودة ، بأن للتفكير الجمالي من الأهمية ما يبرر الكلام عنه فى مدخل عام الى الفلسفة (كهذا الكتاب) . ومع ذلك فإن أى قارئ توصل الى ادراك وجود التجربة الجمالية وامكانياتها الهائلة ، سيجد فى الصفحات التالية على الأقل بعض المفاهيم والفرقات التى قد تلقى ضوءا على هذه التجربة ، من حيث ما تكونه فى ذاتها ، ومن حيث علاقات ببقية أوجه النشاط العقلية والروحية للانسان .

مشكلات علم الجمال

لعل عدم ايضاح المفاهيم المستخدمة فى علم الجمال هو أهم أسباب الخلط الذى يشيع فى التفكير الجمالي على نطاق واسع . فلا توجد فى هذا الميدان الا مصطلحات أساسية قليلة العدد ، ومع ذلك يبدو أن هذه الحقيقة ذاتها قد شجعت على استخدام هذه المصطلحات بطريقة فيها خلط وغموض . فالمصطلحات التقليدية الرئيسية فى علم الجمال كانت ثلاثة ، أضيف اليها مصطلح رابع

(٢) كما هى الحال مثلا فى الكتابات الجمالية لجون ديوى وصمويل الكسندر .

فى الآونة الأخيرة • أما المصطلحات التقليدية فكانت بسيطة مألوفة الى حد الاملال ، وهى : الجمال ، والفن ، والطبيعة • ومع ذلك فان الجزء الأكبر من الجدل الدائر فى ميدان علم الجمال قد تركز حول طبيعة هذه المعانى الثلاثة ومكانتها ، سواء فى ذاتها وفى علاقة كل منها بالأخرى • وقد أدى ادخال مصطلح التعبير فى العصر الحديث الى اثراء المشكلة الى حد بعيد ، وتعقيدها كثيرا فى نفس الوقت ، بحيث أصبح هذا المفهوم الجديد محور الجدل فى الوقت الراهن • وعلى الرغم من أن مجال علم الجمال بأسره يمر فى الوقت الحالى بحالة من السيولة ، فقد بدأت تظهر وسط هذا التدفق الشامل جزر ممكنة معينة، وهناك من الأسباب ما يبرر الاعتقاد بأن هذا الموضوع قد يحقق فى وقت قريب مزيدا من الوضوح ، وتصبح له مكانة أعظم فى عالم العقل •

ما الجمال ؟ : اذا قفزنا بجراحة فى قلب الدوامة الصاخبة ، لبدا لنا ان اعظم قدر من الخلط كان يتركز دائما حول لفظى « الفن » و « الجمال » • ولهذا الخلط أسباب متعددة • فاذا ما نظرنا الى الجمال فى ذاته ، بغض النظر عن كونه يتبدى فى الطبيعة ام فى الفن ، لواجهتنا أولا مشكلة تقسيم تعريف مرض لهذا اللفظ • وترتبط مشكلة مكانة الجمال ارتباطا وثيقا بالمشكلة السابقة المتعلقة بطبيعته • فهل الجمال ذاتى أو موضوعى ؟ وهل هو يكمن فى الموضوع ، أم أنه لا يوجد الا فى ذهن المشاهد ؟ واذا اتخذنا موقفا وسطا وقلنا ان الجمال ينشأ من نوع من الجمع بين العاملين الموضوعى والذاتى ، ففى أى نوع من الجمع يظهر ؟ واذا قررنا أن الجمال موضوعى ، فما علاقته بالواقع ككل ؟ وما مكانة الجمال فى الكون ؟ ومن جهة أخرى فاذا نظرنا الى الجمال على أنه ذاتى ، فهل هو يكشف أى شئ عن طبيعة الواقع الخارجى ، أم أنه لا أهمية له الا من حيث هو يكشف عن الطبيعة البشرية ؟

وعندما نبحث ، بصورة أخص ، فى الجمال من حيث علاقته بالطبيعة والفن كل على حدة ، نجد أنفسنا ازاء مشكلات أشد من هذه تعقيدا • فهل الجمال الذى يخلقه الفنان من نفس نوع الجمال الموجود فى الطبيعة — وهل يؤدي عنصر الغرضية ، أعنى كون الجمال الفنى يخطط ويبعث الى الوجود عن قصد وعمد ، الى ايجاد فارق يؤدي الى ادراج نوعى الجمال ضمن فئتين مستقلتين؟ ان جميع النقاد والفنانين والباحثين الجماليين تقريبا متفقون على أن الجمال الفنى معبر الى حد يستحيل أن يبلغه الجمال الطبيعى ، وليس من شك على الاطلاق فى أن الجمال الفنى أشد تعقيدا • وما هو بالضبط دور الجمال فى الفن ؟ لقد كان من المسلم به دون أى شك تقريبا ، حتى عهد قريب ، أن أى عمل فنى ينبغى قبل كل شئ أن يكون جميلا • وكان معظم المفكرين الجماليين فى الماضى يرون أن خلق الجمال هو الهدف الأول للفنان • ومازالت عامة الناس تؤمن بذلك ، كما يتضح أن أكثر الانتقادات التى يوجهها الأشخاص

العاديون الى الفن المعاصر شيوعا هو أن الأعمال التي يبدعها ليست جميلة بالقياس الى أعمال « أساطين الفن القدماء » - وهي عبارة تعنى فى هذه الحالة عادة أى فنان أنتج أعماله قبل عام ١٨٩٠ .

مشكلات الفن

إذا نظرنا الى الفن باعين المفكر الجمالى التحليلية ، لوجدنا أنفسنا على التواء مشكلات مثل : ما هدف الفن ؟ هل ينبغى أن يحاكي الطبيعة ؟ وإن كان الأمر كذلك ، فما هى أوجه الطبيعة التى ينبغى أن يحاكيها - ما دامت أية محاكاة كاملة تكاد تكون مستحيلة ؟ وهل يجب على الفن أن يضىء على الطبيعة صبغة مثالية ، أو أن يقتصر فى تصويره على الأقل على الأوجه الأكثر مثالية للعالم الطبيعى ؟ أم أن من الواجب أن نتخلى عن نظرية المحاكاة برمتها ، ونقول ان الفن تعبير عن استجاباتنا للطبيعة ؟ وإن كان الأمر كذلك ، فاية استجابات نعنى ؟ أهى استجابات الفنان الشديد الحساسية ، أم تلك التى يمارسها الناس جميعا ، بغض النظر عن تعليمهم أو خبرتهم أو ذكائهم أو حساسيتهم ؟

وماذا نقول عن العلاقة بين الفن والأخلاق ؟ لقد تفاوتت وجهات النظر فى هذه المشكلة الى حد بعيد ، بل اننا حتى فى الوقت الحالى ، حين أصبحت الأخلاق أكثر تحررا فى عمومها مما كانت عليه طوال اجيال عديدة ، مازلنا نجد اتجاهات تتباعد الى حد يوحى باستحالة الوصول الى اتفاق فى الرأى . فهل ينبغى الحكم على موضوع أى عمل فنى بنفس المعايير الأخلاقية التى نستخدمها فى الحكم على هذا الفعل أو الموقف (الذى يمثله هذا الموضوع) لو حدث فى الحياة الواقعية ؟ أم أن للفنان الحرية فى معالجة أى موضوع بالطريقة التى يراها مناسبة ؟ وهل يقف العمل الفنى فى فراغ أخلاقى ، أم أن هناك نوعا من « الأخلاقية العليا » ، توصف بأنها أكثر تحررا ، وربما تعمقا ، من أية أخلاق اجتماعية مألوفة ، يتعين على الفن الخلاق أن يراعيها ؟

الفن والتعليم : هناك مشكلة أخرى تقف الى جوار هذا الخلاف الحاد ، هى مشكلة العلاقة بين الفن والتعليم . هذه المشكلة الجديدة ، حين تكون متعلقة بالتعليم الأخلاقى ، تعود بنا الى المشكلة السابقة ، غير أنها تمتد عادة بحيث تشمل علاقات الفن بكل نوع من أنواع التعليم . وقد سبق لأفلاطون ، وهو أول مفكر جمالى هام ، أن ناقش هذا الموضوع مناقشة تفصيلية ، وما زالت النتائج التى انتهى اليها تجد قبولا لدى كثير من ذوى النزعات المحافظة ، والاتجاهات المثالية . فهل يكون من المأمون أن نعرض الأذهان الفتية ، السهلة التأثر ، لتلك الحوادث التى تتصف بالعاطفة المشبوبة ، وباللاأخلاقية أحيانا ،

والتي تصورها كثير من الأعمال الفنية ، وبخاصة في الوقت الذي تكون فيه تلك الأذهان مفتقرة الى النضج الكفيل بأن يجعلها تشعر بالفارق بين هذه الأفعال حين تحدث في الحياة الواقعية وبين التصوير الفني لها ؟ هذا السؤال يؤدي بنا الى مشكلة الرقابة في الفن - وهي مشكلة ربما كانت ملحة في وقتنا الحالي أكثر مما كانت في أي وقت مضى ، بعد ظهور وسائل الاعلام الجماهيرية كالاذاعة والتلفزيون والسينما .

ما مدى أهمية الموضوع في الفن : وماذا نقول عن استخدام الفن لأغراض الدعاية ، أو حتى ما يسمى بالدعاية ذات القصد النبيل ، كما نجد في حالة الدين أو في الأعمال التي ترمى الى تحريك مشاعر التعاطف مع المضطهدين اجتماعيا أو المظلومين اقتصاديا ؟ وإذا قدر لهذا النوع من الفن أن يبلغ حد العظمة (ويكاد اجماع النقاد يتعقد على أنه كثيرا ما يبلغ هذا الحد) فهل تتحقق هذه العظمة بسبب مضمونه الدعائي، أم على الرغم منه ، أم على نحو مستقل عن هذا المضمون ؟ وإذا قررنا أن هذا المضمون الفكري لا تربطه بروعة العمل الفني أو ضالّة قيمته الا صلة واحدة ، أو لا تربطه بهما صلة على الإطلاق ، فإن هذا يؤدي بنا منطقيا الى مشكلة يتميز بها الفكر الجمالي المعاصر على التخصيص ، وهي : ما أهمية موضوع أي عمل فني في تقديرنا له بوصفه تجربة جمالية ؟ وهل ينبغي أن يكون الهدف الأول للفنان هو أن يروي لنا قصة ، أو يعيد بعث ارتباطاتنا النفسية ، أو ينبهنا الى موعظة ، أو يحرك فينا دوافع الشفقة أو السلوك الاجتماعي ؟ أم أن هدفه الأول - إذا انتقلنا الى الطرف الآخر المضاد - ينبغي أن يكون خلق الجمال لذاته ؟ أعني هل هو يقتصر على أن يحاول خلق تنظيم معقد من التراكيب السطحية والعلاقات الشكلية الكاملة التحقق ، التي لا يكون لها « معنى » ، ولا تعبر الا عن زخرف جمالي وعن قيم شكلية غنية ؟

مشكلات أخرى في هذا الميدان : على أن هذه المشكلات الصعبة ، على الرغم من تعددها ومن كل ما تثيره من الجدل ، لا تشكل المجال الكامل لعلم الجمال . فنحن لم نذكر شيئا عن المشكلات التكنيكية التي يثيرها كل فن من الفنون على حدة ، ولم نشر الى التمييز (الفعلي أو المفترض) بين الفنون « الجميلة » والفنون « التطبيقية » . كذلك فإن أية قائمة كاملة للمشكلات الكبرى في علم الجمال ينبغي أن تشتمل على التقابل بين الفنون المكانية (وهي التصوير والنحت والعمارة ، الخ) وبين الفنون التي ينطوي عرضها على عنصر الزمان (كالموسيقى والشعر والدراما والرقص) . وربما كان أهم ما أغفلناه هو تلك المشكلات التي يحاول علم النفس حلها عن طريق التحليل العلمي للتجربة الجمالية وملاحظة الأذهان الخلاقة وهي تمارس عملها . ومع ذلك ، فلما كانت هذه الدراسة لا تعدو أن تكون فصلا واحدا ضمن مدخل عام الى الفلسفة ،

فينبغي أن نكتفى بتخصيص بقية المكان المخصص لنا لعرض بعض الأفكار المتعلقة بمشكلتين من المشكلات التي أثرناها من قبل . ولعل كل ما نأمل في تحقيقه في مثل هذه المقدمة الموجزة هو إيضاح المصطلحات الرئيسية والحديث عن بعض التفرقات الأساسية في الميدان الجمالي .

مكانة القيم الجمالية

فلنبدأ ببحث مشكلة الموضوعية الجمالية - أو بعبارة أدق، المكانة الوجدانية للقيم الجمالية . فحتى عهد قريب نسبيا كان من المسلم به عموما ، ودون جدل كثير ، أن اللذات التي يجلبها الموضوع الجمالي شاملة . فكان يفترض أن جميع المشاهدين يجدون نفس الكمية ونفس النوع من اللذة تقريبا عند تأمل العمل الفني أو الشيء الطبيعي الجميل . ولكن هذا الافتراض قد أصبح يواجه تحديا مستمرا في الآونة الأخيرة ، بعد زيادة القدرة النقدية وقوة الاتجاه النسبي في الفكر الحديث ، حتى أن المفكر الذي يؤمن بأن القيم الجمالية وجود موضوعي أصبح يتخذ اليوم موقف الدفاع (٣) . ولكن في استطاعة القائل بموضوعية القيم أن يقدم حججا قوية تؤيد رأيه القائل أن بعض أنواع التجربة الجمالية على الأقل مشتركة بين الناس جميعا ، وأن اللذات التي تنشأ عن هذه التجارب تمثل بالتالي قيما موضوعية .

أنواع ثلاثة من القيمة الجمالية : يبنى القائل بموضوعية القيم موقفه عادة على تمييزات معينة يعتقد أن المدرسة الذاتية في القيم تتجاهلها أو تقلل من قيمتها . هذه التمييزات تؤدي إلى تقسيم ميدان القيمة الجمالية إلى ثلاثة أنواع، وهذه الأنواع مستقلة بعضها عن بعض ، وكل منها يؤدي إلى استجابة من نوع خاص لدى المشاهد . ويمكن تقسيم القيم الناتجة عن هذه الاستجابات المختلفة إلى حسية ، وشكلية ، وترابطية .

١ - القيم الحسية : القيم الحسية هي تلك التي تنشأ عن إدراك ألوان أو أشكال أو أصوات معينة ، على نحو مستقل عن التنظيم الشكلي الذي تتجسد فيه هذه العناصر ، وعن الفكرة أو « المعنى » الذي يفترض أن العمل الفني

(٣) ينبغي أن يلاحظ أنني أوجد بين الموضوعية وبين معنى « الشمول داخل التجربة البشرية » ، وهذا يؤدي بالضرورة إلى اغفال مشكلة عميقة هي مكانة الجمال في الكون ، ودلالته الميتافيزيقية ، وهو اغفال يخيب أمل أولئك الذين يرون أن هناك صلة وثيقة بين الواقعي وبين الجميل . ويمنعنا ضيق الحيز من بحث هذه المشكلة الهامة ، حتى ولو كان بحثها في مدخل أول إلى الفلسفة (كهذا الكتاب) أمرا مستحسنا .

يعبر عنه • مثال ذلك أن السطح المصقول للرخام والجرانيت وبعض أنواع الخشب وكثيرا من المعادن ، يجتذب مباشرة حاستي الابصار واللمس لدينا • وكثير من الألوان تبعث لذة حتى لو كانت تبدو بقعا منفصلة • ويؤدي اللون النغمي لآلات موسيقية معينة ، وكذلك عدد من الأصوات التي تسمع في الطبيعة ، الى اعطائنا لذة سمعية مستقلة تماما عن اللحن ، أو الهارموني ، أو الايقاع الذي تتجسد فيه هذه الأصوات •

٢ - القيم الشكلية : القيم الشكلية عادة أقل وضوحا من نظائرها الحسية ، ويكاد يكون من المؤكد أنها أعقد منها • وهي تنشأ من اللذة التي يجدها الذهن في ادراك جميع أنواع العلاقات • وقد تكون هذه علاقات هوية ، أو تشابه ، أو مماثلة ، أو تضاد ، الخ • وقد تقع هذه العلاقات بين العمل الكامل وبين أجزائه ، أو بين بعض الأجزاء وبعض ، أو بين كليات (Wholes) فنية مختلفة من أنواع شتى • وهكذا نجد في العمارة أن واجهة المبنى تمثل علاقات شكلية متعددة ، كنسبة ارتفاع المبنى الى عرضه ، والحجم النسبي للأبواب والنوافذ وشكلها ، والتضاد بين المساحات التي تنار بقوة ، وتلك التي توجد في الظل • وفي التصوير ، توجد تلك العلاقات الواضحة في التشابه والتضاد والاستجابة التجاوبية بين الأقواس أو المنحنيات وبين الزوايا ، أو بين مختلف الأشكال الهندسية في التكوين الكامل • فضلا عن ذلك نجد كل امكانيات العلاقات الكامنة في اللون ، وهذه لا تشتمل فقط على التقابل بين الأصباغ والدرجات اللونية ، بل تشتمل أيضا على التعارض بين الألوان الباردة المنكشمة (الأزرق والأخضر مثلا) وبين الألوان الحارة العدوانية (الأحمر والأرجواني مثلا) • وفي الموسيقى يمكننا أن نستغل علاقات السلام ، والمقام ، واللون الصوتي ، والارتفاع والانخفاض ، والايقاع ، والحجم الصوتي ، فضلا عن التقابل الأوسع مدى بين الموضوع والموضوع المقابل في « الفوج » fugue أو بين الموضوعين (themes) الرئيسيين في قالب السوناتا • ولكل من الفنون الأخرى امكانيات غنية أخرى في العلاقات ، ونخص منها بالذكر امكانيات الشعر • فالقيم الشكلية تنشأ كلما أدرك الذهن هذه العلاقات ، حتى لو كان ادراكه هذا مبهما ، ووجد فيها لذة أو دلالة •

٣ - القيم الارتباطية : القيم الارتباطية (وتسمى أيضا بالقيم اللفظية ، أو التصويرية ، أو الأدبية ، أو الرمزية ، أو قيم المضمون) هي تلك التي تضيف على الموضوعات الجمالية معنى يمكن التعبير عنه بالكلمات ، وتصبح مرتبطة بالموضوعات لأنها تذكر المشاهد أو السامع بأشياء أو أفكار أو حوادث توجد (أو كانت توجد) خارج المجال الجمالي • وهكذا فإن صورة رجل يضحك ، تعبر عن المرح أو الطرب ، لأن هذا هو المعنى المرتبط بالضحك في الحياة اليومية ، على حين أن قطعة موسيقية معينة قد تطربنا لأن لها ارتباطا وثيقا

بمناسبة سعيدة معينة فى الماضى .

وينبغى أن نشير الى تمييز آخر داخل فئة القيم الارتباطية ، تنقسم فيه هذه القيم الى أولية وثانوية (٤) . فالارتباطات الأولية هى تلك التى يفترض أنها تسرى على الناس جميعا ، كالعلاقة التى أشرنا اليها منذ قليل بين الضحك والمرح . أما الارتباطات الثانوية فهى فردية وشخصية بالمعنى الدقيق ، كالذكريات السعيدة المرتبطة بمصنف موسيقى معين .

ما مدى موضوعية هذه الأنواع الثلاثة من القيم ؟ تختلف هذه الأنواع المتباينة من القيم الجمالية اختلافا كبيرا فى موضوعيتها . فاللذات الحسية تبدو ذات جاذبية تعم النوع بأكمله قطعا ، على افتراض أن الفرد ليس فيه عيب عقلى أو حسى (كأن يكون مصابا بعمى الألوان أو الصمم) . وهكذا فإن القيم الجمالية التى تنشأ من استغلال المادة ذاتها ينبغى أن يعترف لها بمكانة موضوعية . أما بالنسبة الى القيم الشكلية فإن الموقف أعقد . فمن المعترف به أن كثيرا من القيم الشكلية تبلغ من الحفاء والدقة حدا قد يقتضى معه ادراكها خبرة ، بل تدريبا منظما . ومع ذلك فلما كان الملاحظون الأسوياء يستطيعون الوصول الى ادراكها بالمرانة ، فمن العسير أن نرى كيف يمكن أن تعد أقل شمولاً (وبالتالى أقل موضوعية) من تلك التى تنشأ عن اللذة الحسية (٥) .

أما عندما نصل الى فئة القيم الارتباطية فإن الموقف يتغير ، فعلى حين أن هناك ارتباطات معينة هى دون شك مشتركة بين النوع بأسره ، فإن عددها

(٤) ينكر بعض الثقات أن تكون للارتباطات الثانوية اية قيمة جمالية . انظر مثلا : سully فى مقاله الممتاز « علم الجمال » فى الطبعة الحادية عشرة من دائرة المعارف البريطانية . وبهذه المناسبة فقد وصف الكثيرون هذا المقال بأنه « أفضل عرض لعلم الجمال فى اللغة الانجليزية » ، ومن المؤكد أن خير ما يفعله الطالب الذى يريد تكوين صورة شاملة عن الموضوع ، أفضل من تلك التى يقدمها هذا الفصل ، هو أن يقرأ هذا الفصل بامعان . ولكن ينبغى أن يلاحظ أن المقال المشار اليه كان فى الطبعة الحادية عشرة ، التى نشرت فى عامى ١٩١٠ و ١٩١١ .

(٥) هناك ميل منتشر الى النظر الى الادراكات الناتجة عن المرانة على أنها أقل واقعية أو حقيقة الى حد ما - وأقل أهمية بالتأكيد - من تلك التى تنتج عن الاستجابة غير المدربة . ومع ذلك فإن علم النفس ، الذى اكتشف أن كل ادراك (متميز عن الاحساس) هو ثمرة التجربة ، لا يستطيع الاعتراف بالتمييز بين الادراكات المدربة وغير المدربة من حيث « واقعيتها » . وتثير هذه المسألة مشكلة شائكة ، وهى مشكلة الأذواق المكتسبة ، ولكن هذه المشكلة ينبغى ارجاء مناقشتها الى وقت آخر وكتاب آخر .

أقل مما يفترضه معظم الناس ، وربما كان أقل من أن تكون له أهمية في علم الجمال . فكثير من الاستجابات التي كانت من قبل تعد «غريزية» أو «طبيعية» ، قد ثبت أنها مكتسبة ، وكثير من الاستجابات التي كانت تعد من قبل عامة شاملة ، قد اتضح أنها مجرد « أنماط حضارية » ، منتشرة على نطاق واسع داخل جماعة حضارية معينة ، ولكنها ليست عامة شاملة على الإطلاق . وحسبنا أن نضرب مثلين لارتباطات شاملة مزعومة ، يبينان مدى خطر التأكيد القطعي بشأن شمول أية استجابة كهذه . فنحن ننظر مثلا إلى المقام الصغير (minor) في الموسيقى على أنه يعبر بطبيعته عن أحوال نفسية جادة أو كئيبة أو استبطائية ، ولاسيما بالنسبة إلى المقام الكبير (major) . ومع ذلك فقد كان لليونانيين القدامى رأى عكسي تماما : فالمقام الكبير هو الذي كان حزينا ، كئيبا ، بل مخنثا، عندهم ، على حين أن المقام المماثل لمقامنا الرئيسي الصغير كان في نظرهم رجوليا عدوانيا مرحا واثقا بنفسه . وإذا شئنا مثلا آخر ، فلننتسأل : ماذا نقول عن تلك الحقيقة المعروفة من أن الحداد يرمز له في أرجاء شاسعة من الشرق باللون الأبيض ؟

وعلى ذلك ينبغي أن نستنتج أن الترابطات الأولية ذاتها كثيرا ما تكون مصادر غير موثوق منها للقيمة الأخلاقية ، على الرغم من أن هناك رموزا معينة قد يصبح لها في جماعات حضارية أو « مدنيات » خاصة تأثير ارتباطي يكاد يكون شاملا ، فالصليب ، في حدود المسيحية ، هو مثال واضح ، والمطرقة والمنجل (*) قد يكونان في أيامنا هذه رمزا عاما كذلك . أما بالنسبة إلى الارتباطات الثانوية ، فلا نكاد نكون بحاجة إلى القول إنها في عمومها شخصية، وبالتالي ذاتية تماما .

العنصر الشخصي : تمثل أية تجربة جمالية فردية لأي شخص مزيجا من ثلاثة أنواع من اللذة أو الاشباع . فالمشاهد العادي غير الحبير يبدي أكبر قدر من الاهتمام ، كما رأينا من قبل ، بالمضمون الارتباطي ، وقدر أقل منه بالحس، وأقل قدر من الجميع بالقيمة الشكلية . أما الفنان فيكاد يكون من المؤكد أنه إذا تأمل نفس العمل الفني فسوف يعكس هذا الترتيب ، كما يفعل معظم النقاد الفنيين ، فسوف ينظر إلى العناصر الحسية أو الشكلية على أنها أهم بكثير من العنصر الارتباطي ، وقد تكون القيمة الكاملة للعمل الفني - في عالم الفن المعاصر على الأقل - منحصرة في الجمع بين هذين العنصرين . ومع ذلك فإن النقطة الرئيسية في مناقشتنا ليست هي السؤال عن « أفضل » الأنواع الثلاثة من القيم الجمالية أو « أكثرها مشروعية » ، وإنما نحن نبحث في هذه الحقيقة البسيطة ، ألا وهي أن الجزء الأكبر من التجربة الفنية يمثل مزيجا

(*) رمز الحركة الشيوعية .

« المترجم »

كهذا . ولما كانت نسب كل نوع من القيم تتفاوت تبعا لكل مشاهد - بل من لحظة الى أخرى فى المشاهد الواحد - فان القيمة الكاملة لكل تجربة ينبغى أن تكون متباينة ، شخصية ، وبالتالي ذاتية .

ومن الممكن أن يكون الأفراد متسقين مع أنفسهم الى حد معقول فيما يعزونه الى أنواع القيم الثلاثة من أهمية نسبية ، وقد يتعلمون أن يعملوا حسابا للأحوال النفسية المتغيرة ، وللأهواء الشخصية العابرة ، كما ينبغى أن يفعل الناقد - كما أن من الممكن أيضا أن يصل شخصان أو أكثر ، عن طريق الجمع بين مرانة مماثلة ، وخبرة مماثلة ، ومزاج مماثل ، الى اتخاذ مزيج شبه متماثل من هذه القيم معيارا لشخصيا للدلالة الجمالية أو الامتياز الفنى فى نظرهم . ومع ذلك فان الأهمية النسبية لكل نوع من القيم تمثل فى آخر الأمر اختيارا ليس شخصيا فحسب ، بل هو فريد فى نوعه . لذلك يبدو من المنطقى أن ننتهى من مناقشتنا هذه الى أن عالم التجربة الجمالية ليس أصلى مكان للبحث عن القيمة الموضوعية (٦) .

وبطبيعة الحال فان هناك أمورا كثيرة أخرى تقال عن الخلاف بين الذاتية والموضوعية ، ولكن ليس هذا موضع الكلام عنها . ويكفى ، بالنسبة الى غرضنا الحالى ، أن تكون التمييزات التى أشرنا اليها الآن قد أعطت القارى فكرة معينة عن تعقد المشكلات الجمالية والمناهج التحليلية التى تستخدم فى معالجتها .

مقارنة بين القيم الجمالية فى الفن والطبيعة

فى وسبعنا أن نفيد من نفس هذه التمييزات التى تفرق بين مختلف أنواع التجربة الجمالية ، فى بحثنا للمشكلة الكبرى الأخرى فى هذا الميدان ، وهى المشكلة الخاصة بالصلة بين « الفن » و « الطبيعة » . ولقد كانت الصيغة التى عبر بها التفكير الجمالى الأقدم عهدا عن هذه المشكلة هى صيغة التقابل بين « الجمال فى الطبيعة » وبين « الجمال فى الفن » ، ولكن الاتجاه الحديث الى توسيع نطاق الفن والاستطبيقا معا بحيث يتجاوزان كثيرا نطاق مفهوم « الجمال » التقليدى ، يدفعنا الى بحث العلاقة بين الجمال والطبيعة فى أعم صورها .

(٦) يجدر بنا أن نشير الى أن الفنانين والنقاد المعاصرين يحكمون على الفن من خلال القيم الحسية والشكلية وحدها تقريبا . ولما كنا قد رأينا أن هذين النوعين من القيم موضوعيان ، فان من المرجح أن تتضمن أحكام التقدير الفنى المبنية عليهما قدرا كبيرا فى الموضوعية .

الفن بوصفه محاكاة للطبيعة : لعل أوسع الآراء عن وظيفة الفن وغاياته انتشارا ، وأكثرها دواما ، هو النظرية المسماة بنظرية « المحاكاة » . ولهذه النظرية صورتان : الأولى تمثل التفكير الجمال الكلاسيكي والوسيطة ، وكانت ترى في الفن مجرد نسخة من الطبيعة ، لا أكثر ولا أقل . ومن أشهر أمثلة هذه النظرية ، آراء أفلاطون ، وإن كانت هذه الآراء ، شأنها شأن كثير من الآراء القديمة في الموضوع ، لم تقل الا القليل عن أوجه الطبيعة التي ينبغى محاكاتها . على أن التفكير النظري الجمال في عصر النهضة والعصر الكلاسيكي المحدث في القرن السابع عشر ، قد هذب هذا الموقف الساذج الى حد ما ، وأدى هذا التهذيب الى ظهور النوع الثانى من نظرية المحاكاة ، الذى لا يزال يؤيده كثير من الأشخاص غير المتخصصين ، ومن المفكرين ذوى النزعات المثالية فى الوقت الراهن . ويذهب هذا الراى المعدل بدوره الى أن وظيفة الفن هى محاكاة العالم الطبيعى ، ولكن هذه المحاكاة ينبغى أن تنصب على أوجه معينة منه - أعنى الأوجه الأكثر مثالية . وتحفل النظريات الفنية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر بنصائح الى الفنان عن محاكاة الطبيعة والفنانين القدامى معا . وبطبيعة الحال فقد كان المفهوم ضمنا فى كل الأحوال هو أن هذين الاثنين كانا متشابهين (بالنسبة الى كل الأغراض العملية) الى حد أنهما كانا تقريبا فى هوية تامة . ولكن رجال عصر النهضة أدركوا أن الجزء الأكبر من الفن الكلاسيكى كان مثاليا بصورة واضحة . ولذا كان من الضرورى ، لى يحققوا الاتساق لمعيارهم المزدوج الخاص « بالطبيعة » و « الفن القديم » ، أن يقولوا بوجوب الاقتصار على محاكاة الأوجه الجميلة ، النبيلة ، البطولية ، المثالية للطبيعة . ولقد كانت وجهة نظر عصر النهضة هذه هى التى ورثناها ، وما زال عامة الجمهور ، وكذلك الناقد المحافظ ، يرون أن الغرض الأساسى للفن هو خلق صور محاكية جميلة للطبيعة الجميلة .

الجمال فى مقابل التعبير : على أن التفكير الجمال قد أصبح ، منذ القرن الثامن عشر ، أقوى شعورا بالعنصر التعبيرى فى الفن . (٧) وكان من أسباب هذا التغير فى الاتجاه ، اتساع نطاق معرفة الاعمال اليونانية الاصيلية ، التى هى فى عمومها أكثر « تعبيرية » (وهى قطعاً أقل تجردا « وجمالا » باردا) من نسخها الرومانية . وقد أثار هذا الوعى المتزايد بالتعبير عدة مشكلات عقلية جديدة ، أهمها كيفية التوفيق بين شرط الجمال بوصفه القيمة العليا ، وبين مطلب القدرة التعبيرية الجديد : والواقع أن الحلول النظرية لهذه المشكلة تؤلف جزءا كبيرا من الكتابات التى ظهرت فى علم الجمال خلال الفترة الواقعة بين عامى ١٧٦٠ و ١٨٣٠ ، وخاصة فى ألمانيا . بل اننا ما زلنا حتى اليوم

(٧) انظر : بوزانكييت Bosanquet : تاريخ علم الجمال History of

Aesthetic ولا سيما الفصل التاسع ، القسم الثالث ، فقرة ٤ .

نستمع فى بعض الأوساط الجمالية الى جدل يدور حول أولوية الجمال أو التعبير . ولقد كانت النتيجة العقلية الشكلية للمعارك الأولى التى دارت حول هذه المسألة هى وضع « المقولات » الجمالية : كالجميل ، والجليل sublime والتراجيدى (أو الأسيان tragic) والكوميدي (أو الهزلى comic) ، والمميز characteristic ، والعجيب . وكان سبب وضع هذه المقولات هو محاولة تقديم وصف أدق لما ينبغى أن تكون عليه العلاقات بين الجمال والعناصر الأكثر تعبيرية فى الفن . ومن هنا كان من المسلم به عادة أن المقولات الخمس الأخيرة المذكورة من قبل تقف فى مقابل الأولى ، وإن كان من الممكن تألفها مع « الجليل » بدرجات متفاوتة - فالجليل مثلا يتحد مع الجليل على نحو أكثر طبيعية مما يتحد مع الهزلى .

ومادامت نظرية المحاكاة العامة كانت هى التى تسود الانتاج الفنى والتفكير الجمالى معا ، فإن المسألة الوحيدة الحقيقية المتعلقة بالصلة بين الفن والطبيعة كانت : أى أوجه الطبيعة ينبغى محاكاته ؟ غير أن زيادة الاهتمام بالتعبير - حتى لو كان يعنى التوضيح بالجمال - قد استوجبت قيام الحاجة الى صيغة جديدة تعبر عن هذه العلاقة ، وقد كرس جزء كبير من الفكر الجمالى فى الآونة الأخيرة لمحاولة وضع هذه الصيغة .

القيم الجمالية فى الطبيعة : من الجائز أن نتائج هذا الاهتمام المتزايد بالتعبير كانت أكثر ثورية مما أدركه أى مفكر فى القرنين الثامن عشر أو التاسع عشر . ذلك لأن التغير كان ينطوى ، بصورة ضمنية على الأقل ، على سؤال عميق عظيم الأهمية ، هو : هل الطبيعة معبرة بحق ؟ وإذا كانت كذلك ، فما الذى تعبر عنه ؟ فإذا ما أعدنا صياغة هذا السؤال على أساس تقسيمنا الثلاثى السابق لأنواع اللذة أو الارضاء الفنى ، لأصبح كما يلى : ما هى القيم الجمالية التى توجد فى الطبيعة ، وما علاقتها بنظائرها فى الفن ؟

١ - **القيم الحسية :** لا جدال فى أن الطبيعة زاخرة بأمثلة اللذة أو الارضاء على المستوى الأول ، وهو المستوى الحسى ، المستمد من ادراك التركيبات المادية والألوان والأصوات . الخ . فتركيب ورقة زهرة ، أو شاطئ مغطى بالطحالب ، أو قطعة من الجرانيت المصقول كالزجاج ، ولون الأشياء التى لا حصر لها فى الطبيعة ، وخصائص أصوات بعض الطيور وغيرها من الأصوات الطبيعية ، كهزيم الريح خلال أشجار الصنوبر - كل هذه الأمثلة تقف أندادا لنظائرها الفنية من حيث القيم الحسية . ومن المعترف به أن تنوع اللذات الحسية التى تقدمها الطبيعة أضيق نطاقا مما يقدمه الفن (مثال ذلك أن الفن يستخدم أنواعا متعددة من السطوح المصقولة ، على حين أنه لا يوجد فى الحالة الطبيعية الا القليل منها) غير أن تلك الأمثلة التى توجد فى العالم الطبيعى قد تكون مصادر للذة الجمالية لا تقل تأثيرا عن نظائرها فى الفن على الإطلاق .

٢ - القيم الشكلية : اما على مستوى القيم الشكلية ، وهى التى وصفناها بأنها هى القيم الناشئة عن ادراك شتى أنواع العلاقات ، فانا نجد نطاق الطبيعة محدودا بالقياس الى الفن . ولكن هناك مع ذلك أمثلة طبيعية أصيلة كثيرة ، ولا سيما فى المجال البصرى : فالزخارف التى تصنعها نطف الجليد والبلورات ، والأزهار ، والقواقع ، والخطوط المتعرجة التى تحدثها الرياح والمياه فى الرمال ، والتركيب التماثل لبعض الأشجار ولكل اشكال الحياة الحيوانية تقريبا - كل هذه تقدم أمثلة واضحة للقيم الشكلية . ومع ذلك فان قليلا من التحليل كفىل بأن يبين لنا مدى بساطة هذه العلاقات الشكلية الطبيعية وتكرارها بالقياس الى ما نجده فى الفن . مثال ذلك ان التماثل الذى يظهر فى الطبيعة على نطاق واسع يكاد يقتصر فى كل الأحوال على التماثل الكامل ، الذى يكون فيه نصفا الشئ متناظرين بكل دقة . فليس فى وسع الطبيعة أن تقدم إلينا الا القليل جدا من أنواع التوازن التى يقدمها الفن ، والتى تتصف بالتعمق ، والامتلاء ، والارضاء المتكرر . فالتوازن فى الأشكال الطبيعية يعنى فى كل الأحوال تقريبا التماثل البسيط وحده ، وهو التماثل الذى ندركه على الفور ، ونمله بسرعة ، على حين أن التوازن الذى يتمثل فى كل من الفنون يمكن أن يكون مصدرا لسرور دائم ولكشف لا يكاد ينضب معينه . وأقصى ما يمكن أن تصل إليه القيم الشكلية الموجودة فى الطبيعة هو أن ترتفع الى مستوى لا يتجاوز أبدا مستوى « الأرابيسك » ، والزخارف التجريدية البسيطة ، كتلك التى توجد فى ورق الحائط والقوالب المعمارية ، على حين أن معظم الأشكال أو الصور الطبيعية أدنى مستوى بكثير من تلك الأشكال الفنية البسيطة ذاتها . ولا جدال فى أن الطبيعة عاجزة عن أن تقدم شيئا يعادل فى تعقده تلك التكمالات الشكلية التى تتحقق فى التصوير ، والشعر ، والعمارة ، والموسيقى .

هذا القصور الشكلى للطبيعة كثيرا ما يلخص بالقول ان الطبيعة تفتقر ، من وجهة النظر الجمالية ، الى التنظيم والوحدة . فالجمال الطبيعى قلما يكون له « بداية ، ووسط ، ونهاية » ، على حين أن ما نسميه « بالذروة » لا يكاد يكون معروفا فى العالم الطبيعى . وأية مركزية قد نصادفها انما هى عادة مؤقتة ، كما يحدث عندما يتعين علينا أن نتأمل منظرا طبيعيا من موضع معين بالذات لكى يبدو بديعا . وتبدو الطبيعة فقيرة بوجه خاص فى القيم الجمالية عندما نقارنها بالفنون الزمنية . فلا توجد الا ظواهر طبيعية نادرة ، كالعواصف ، توحى على أى نحو بالتعاقب الذى نجده فى سيمفونية أو دراما ، والذى يبدأ بالتمهيد ، ويليه العرض الموسع ، والذروة والحاتمة . ونستطيع أن نجد تشابها غامضا بين تفتح الزهرة وذبولها ، شأنه شأن أية عملية عضوية ذات طابع متدرج ، وبين تقديم العمل الفنى فى الزمان ، أما اقرب حالات الطبيعة شبيها ، وهى تدرج الحياة البشرية ونموها ، فانها ، رغم احتمال

كونها أعقد من أى شىء فى الفن ، هى قطعا أقل توحدا وتنظيما وتكاملا من الأعمال الخلاقة الكبرى .

٣ - القيم الارتباطية : وأخيرا ، ماذا نقول عن القيم الارتباطية فى الطبيعة ؟ الى أى شىء ترمز الطبيعة - وما الذى « تعنيه » الطبيعة ؟ عند هذه النقطة نقترّب من لب مشكلة التعبير فى الطبيعة ، ويكون لزاما علينا أن نبحث فى الأهمية النسبية للجمال الطبيعى والفنى .

اننا لا نحتاج الى تفكير كثير لكى نكشف أن ما نقرره بشأن « معنى » الطبيعية أو ما نرمز اليه ، لابد أن يتوقف آخر الامر على نظرتنا الشاملة الى العالم . فالمثالى والمتدين معا ، على سبيل المثال ، يجدان الطبيعة معبرة عن « الذهن الشامل » ، أو « المطلق » أو « الله » ، بحيث اننا لو نظرنا الى الامر فى ضوء مشكلتنا الجمالية لقلنا ان الطبيعة تمثل فى هذه الحالة الانتاج الخلاق للفنان الالهى . فالنظام الطبيعى بأكمله يمثل مظهرا « للفكرة » فى قالب مادى . ولقد كان المفكرون المثاليون يميلون بوجه خاص الى وصف الطبيعة بأنها عرض « للفكرة » فى صورة حسية على حين ان انواع التفكير الدينى الأقل تمسكا بالنزعة العقلية كانت تكتفى بأن تسمى الطبيعة الجميلة « صنعة اليد الالهية » أو « فن الله » ، وهو الفن الذى يفترض أن الله خلقه ليكون فيه متعة وآية لمن يرضى عنهم من عباده .

أما صاحب النزعة الطبيعية فى الفلسفة ، فلا يمكن فى نظره أن يكون للجمال الطبيعى مثل هذا المضمون الرمزي ، اذ يكاد يكون من المؤكد أن علم الجمال ، عند المذهب الطبيعى ، يرى أن كل ما نجده فى الطبيعة من معنى وقدرة تعبيرية - أى من القيم الارتباطية ، انما هو أمثلة للمغالطة الوجدانية أعنى الميل العام لدى الناس الى صيغ العالم الطبيعى بصيغة حية أو بشرية عن طريق اسقاط مشاعرهم على موضوعها وحوادثها ، كما هى الحال عندما نتحدث عن سماء « غاضبة » أو بحر « يتوعدنا » أو نسيم « يداعبنا » . فمن السهل أن تؤدى ألفة الناس الطويلة مع الطبيعة الى الوقوع فى هذه التشبيهات المتخلفة من الاتجاه البدائى الى القول بحيوية الطبيعة ، وهو الاتجاه الذى كان يضيف فيما مضى على كل صخرة وتل وشجرة روحا وإرادة خاصة بها . وانه لمن العسير على المرء أحيانا أن يدرك أنه لو كانت نظرة المذهب الطبيعى الى العالم صحيحة ، لما كان أى معنى تعبيرى يوجد فى الطبيعة - حتى الطبيعة الفائقة الجمال - الا ما « قرأناه » نحن أنفسنا فى بيئتنا .

وهناك بالطبع بعض الارتباطات الرمزية الموجودة فى الطبيعة ، والتي تتصف بأنها عامة شاملة ، بغض النظر عن اتجاهنا الميتافيزيقى . ففى تجربة

الناس جميعا فى كل مكان ، نجد أن الشمس تدفىء ، والظل ينعش ، والمطر يبلل ، والنار تحرق . مثل هذه الاستجابات البشرية الأساسية لبيئتنا الطبيعية تمثل ارتباطات حقيقية ، ويكاد يكون من المؤكد أن لها قدرا من الموضوعية يفوق ما لأية محاكاة لها فى الفن . ومن هنا ينبغى أن نستنتج أن الطبيعة تنطوى بالفعل على بعض القيم الارتباطية الموضوعية ذات الطابع الجمالى ، على الرغم من أن هذه نفسها تعدل ، على الأرجح ، تعديلا غير ظاهر نتيجة لتفضيلاتنا الفردية والميتافيزيقية (٨) . وبطبيعة الحال فإن هذه الارتباطات أولية ، ومن الواضح أن أية ارتباطات ثانوية نكونها مع الأشياء الطبيعية (كرائحة نوع معين من الزهر أو تغريد طائر معين) لا تختلف فى طابعها الشخصى الذاتى عن نظائرها فى مجال الفن .

هل العنصر الشخصى هام فى الطبيعة بدورها ؟ ما زال أمامنا سؤال آخر ينبغى أن نجيب عليه فى هذه المقارنة بين الامكانيات الجمالية للفن والطبيعة . فهل يقوم من يلاحظ الجمال الطبيعى بنفس عملية المزج الشخصى بين ثلاثة أنواع من القيمة ، التى أشرنا إليها فى حالة من يلاحظ الفن ؟ من الواضح أنه يفعل ذلك حقا ، ولا يقل عن ذلك وضوحا أن هذا المزيج يتفاوت حسب تجربة الشخص ومرانه ومزاجه ، فضلا عن حالاته النفسية المتغيرة . ومع ذلك فهناك ، فى حالة الطبيعة ، احتمال آخر قد يكون هاما ، ولاسيما بالنسبة الى الفترات الزمنية الطويلة ، ذلك لأن الفرد قد يتغير أثناء نضجه ، كان ينتقل من المذهب المثالى الى المذهب الطبيعى ، أو بالعكس . ويكاد يكون من المؤكد أن هذا التحول فى الاستقطاب الميتافيزيقى يترتب عليه تغير فى « المعنى » الذى يجده فى الطبيعة ، وبخاصة الطبيعة الجميلة (وهى التى تهمننا الآن) . وبإضافة هذا العامل المتغير الجديد الى العناصر التى تكون مزيجنا الشخصى من القيم الجمالية ، نجد أن الصورة النهائية الناتجة عن هذا الاندماج أكثر ذاتية على نحو قاطع ، فى حالة الجمال الطبيعى ، مما هى فى حالة الفن .

ولنلخص مقارنتنا بين ميدانى التجربة الجمالية ، فنقول ان الطبيعة والفن يقدمان الى المشاهد ، كما رأينا ، نفس الأنواع الثلاثة من القيمة الجمالية . وفضلا عن ذلك فقد لاحظنا أن اثنين من هذه الأنواع ، وهما الحسى والشكلى ، يبدوان ان موضوعيين فى كلا المجالين ، على حين أن القيم الارتباطية هى مزج بين الذاتية والموضوعية ، أو ذات مكانة وجودية مشكوك فيها . ومن هنا فإن الفارق الرئيسى بين الميدانين ، من حيث قيمتهما الجمالية ، انما يكمن فى أن

(٨) مثال ذلك أن الشمس تدفىء والمطر يبلل ، بغض النظر عن فلسفتنا ، غير أن رد فعلنا على هذه التجارب المألوفة قد يتأثر بكوننا مثاليين أو طبيعيين ، مؤمنين أو ملحدين .

القيم الموجودة فى الفن أشد تنوعا وتعقدا وامتلاء بكثير ، وخاصة فى علاقاتها الشكلية وقدرتها التعبيرية .

فارق أخير : وهناك اختلاف آخر بين الفن والطبيعة بوصفها مصدرا للقيمة الجمالية ، يتعلق بمسألة المقصد التعبيرى ، ذلك لأن كل فن ، كما رأينا من قبل ، ينتج بقصد أن يكون تعبيريا ، حتى لو لم يكن يعبر الا عن قيم حسية وشكلية ، كما هى الحال فى كثير من الأعمال الفنية المعاصرة . والواقع أن معظم الملاحظين والمستمعين غير المدققين خليقون بأن يخطئوا فهم المقصد الحقيقى للفنان ، اذ أنهم يفترضون عادة أنه يهتم أساسا بتوصيل القيم الارتباطية والمعانى اللفظية ، ولكننا لا نكون على خطأ اذا قلنا ان مقصده ينطوى على قدر من الدلالة التعبيرية . وعلى الرغم من أننا قد نخطئ معرفة طابع هذا المقصد ، فان حقيقة وجود مقصد يمكن أن تفترض دائما فى حالة العمل الفنى . أما فى الموضوعات أو المناظر الطبيعية فاننا لا نستطيع أن نأخذ المقصد قضية مسلمة . فقد يودى بنا ولاؤنا الفلسفى أو اللاهوتى الى افتراض وجود قدر كبير من المضمون التعبيرى فى الجمال الطبيعى ، وحتى لو تجنبنا ذلك ، فهناك دائما خطر وقوعنا فى المغالطة الوجدانية عندما نكون ازاء الطبيعة . وهكذا يبدو من المعقول أن نستنتج أن فى استطاعة الفنون لا أن تقدم إلينا قيما جمالية أغنى وأعمق مما تقدمه الطبيعة فحسب ، بل أن تقدم أيضا عالما يقل فيه احتمال وقوف التحيزات الميتافيزيقية والمغالطات الابستمولوجية حائلا بيننا وبين الواقع الجمالى .

ونحن لا نستطيع أن ننكر أن هناك أشخاصا كثيرين يجدون فى الطبيعة لذة جمالية أعظم مما يجدونه فى الفن ، وذلك نتيجة لمزاجهم الخاص أو افتقارهم الى التجربة الفنية . كذلك لا يمكننا أن نقول ان موضوعا فنيا من الدرجة الثالثة ينطوى على قيمة جمالية تزيد على ما يتضمنه مثل من الدرجة الاولى للجمال الطبيعى ، لاسيما اذا كان العمل الفنى الضعيف المستوى محاكاة لمثال رائع من أمثلة الجمال فى الطبيعة . ومع ذلك فان مما له دلالة أن الأشخاص الذين كانت لهم تجربة واسعة فى ميدانى الظواهر الجمالية معا ، والذين كرسوا للنقد وللتقويم وقتا طويلا وتفكيرا كثيرا ، يرون عادة أن مجال الفن يتيح لذات لا يمكن أن توجد فى الطبيعة ، مهما يكن من جمال الطبيعة أو جلالها فى بعض الأحيان . وهكذا فان الخلط الشائع بين « علم الجمال » وبين « فلسفة الفن » ، وان يكن أمرا مؤسفا من الناحية العقلية ، له بعض المبرر ، لأن الفن هو المقر الرئيسى للقيمة الجمالية .

فلسفات أخرى فى الفن

فى هذه المقارنة الموجزة بين القيم الجمالية التى يخلقهها الفن وتلك التى تكتشف فى الطبيعة ، بدا أننا نفكر على أساس نظرية المحاكاة فى الفن ، التى

أشرنا إليها في هذا الفصل من قبل . ولقد كان ذلك أمرا لا مفر منه ، إذ يبدو أن أية مقارنة بين الطبيعة والفن تنطوي ضمننا على القول بأن الأخير يحاكي الأولى على نحو ما . وأنه لمن العسير على معظم الأشخاص غير المتخصصين أن يتصوروا الفن ، ولا سيما في وسائط التصوير والنحت ، إلا على أنه تصويري أو مقلد . وهذه الصعوبة تفسر إلى حد بعيد الثغرة الواسعة التي تفصل بين النقد الفني المحترف وبين التقويمات الشعبية للفن . فالفنانون والنقاد يأخذون عادة فلسفة للفن - أي بنظرية تتعلق بهدف الفن أو وظيفته - تختلف عن نظرية المحاكاة التي يفضلها الشخص العادي . ومن ثم فإن المحترف يقبل على العمل الفني وفي ذهنه توقعات وشروط مختلفة بشأن ما ينبغي أن يفعله الفنان بما لديه من مواد .

فلذلك نظرة ، في ختام هذا المدخل الموجز إلى عالم الجمال ، على الفلسفات الرئيسية التي لا تقول بالمحاكاة في الفن ، إذ يكاد يكون من المؤكد أن الناقد يستعين بوحدة أو أكثر من هذه الفلسفات ويتخذ منها نقطة ارتكاز عندما يقوم بمهمته في التقويم . والأرجح أنه ، بوصفه قاضيا محترفا في الفن ، سيختلف عن الشخص العادي اختلافا ملحوظا في ناحية أخرى : فسوف يدرك أن هناك نظريات فنية عديدة ، ويكاد يكون من المؤكد أنه سيعرف تلك التي يأخذ بها ويحكم على أساسها ، أما الشخص العادي فيكون على الأرجح غير شاعر بوجود فلسفات فنية عديدة ، ومن الأمور شبه المؤكدة أنه لا يدرك أنه يأخذ بنظرية معينة من هذه النظريات .

وأغلب الظن أن الناقد يقدر ، والفنان يخلق ، في أيامنا هذه ، في إطار نظرية شكلية تؤكد القيم الجمالية الشكلية التي أشرنا إليها من قبل . ولا بد أن يتم هذا التأكيد على حساب القيم الارتباطية ، ولا سيما القيم ذات النوع الأدبي أو الحاكي story - telling (٩) . والواقع أن معظم النقاد المعاصرين يصدر عن أحكامهم على أساس القيم الشكلية وحدها ، على حين أن الشخص العادي ، الذي يغفل القيم الشكلية عادة ، ولا يتأثر بالأوجه الحسية لأي فن إلا تأثرا وقتيا ، يستجيب على أساس وظائف الفن المحاكية أو الحاكية . ولما كان الشخص المحترف والشخص العادي يبحثان عن أشياء مختلفة في الفنون ، فليس من المستغرب أن نجدتهما يكتشفان فيها أشياء مختلفة .

الفن بوصفه تعبيراً انفعالياً : هناك مدرسة كبرى ثالثة من المدارس الفنية

(٩) تنصب اشارتي هنا على الفنون البصرية والموسيقية وحدها ، أما في الوسائط الأدبية فإن أشد النقد تمسكا بالنزعة الشكلية الحالصة يجد صعوبة في تجاهل القيم الحاكية .

(بعد مدرسة المحاكاة والمدرسة الشكلية) تلقى بين الأشخاص العاديين اقبالا أشد مما تلقاه بين المحترفين المعاصرين ، على الرغم من أن الفنانين والنقاد بدورهم كانوا يفضلونها منذ قرن من الزمان . والواقع أن المفكرين النظريين فى الفن ، فى القرن التاسع عشر ، قد نجحوا فى اقتناع أنفسهم والجمهور بأن الفن ينبغى أن يكون قبل كل شيء تعبيراً عن انفعال (لا نسخة واضحة للطبيعة أو تجسيدا لقيم شكلية) الى حد أن جزءا كبيرا من الجمهور العام مازال يميل الى النظر الى مختلف الفنون على أنها وسائط لتوصيل الانفعالات . ويشيع النظر الى الموسيقى بوجه خاص على هذا النحو ، كما أن فلسفة الفن التى يأخذ بها الشخص العادى فيما يتعلق بالفنون البصرية هى عادة مزيج غير محدد المعالم من نظريتي المحاكاة والتعبير الانفعالى - مع الاتجاه دائما الى تجاهل القيم الشكلية بنفس القدر الذى يؤكد بها الشخص المحترف .

الفن بوصفه مؤثرا اجتماعيا : أما آخر الفلسفات الكبرى فى الفن فهى فلسفة يصعب وصفها وادراجها تحت اسم معين ، إذ أنها تشمل آراء متباينة يوجد بينها تشابه ، ولكن لا توجد بينها هوية . ومن الممكن تسميتها بنظرية التأثير الاجتماعى ، أو النظرية التعليمية ، أو نظرية الدعاية ، وربما النظرية الأخلاقية . ولقد سبق لنا أن أشرنا الى هذا الرأى فى هذا الفصل ، عندما تحدثنا عن الفن والتعليم ، وذكرنا أن المتحدث الرئيسى باسم هذه النظرية هو افلاطون . وفى استطاعتنا ، دون أن نحاول تقديم تعريف محدد لهذه الفلسفة ، أن نكون على ثقة أن الأشخاص الذين يؤمنون بها ينادون بأى مبدأ من المبادئ الآتية أو يمارسونه : (١) الرقابة على الفن ، (٢) استبعاد ضروب معينة من الفن على أساس أنها «ذات تأثير على المجتمع» أو «منحلة» - كما هى الحال مثلا فى حملة التطهير التى شنّها هتلر على الفن «المنحل» والفنانين المنحّلين وطردهم فيها من الدولة النازية ، (٣) تقويم الفنون على أساس مضمونها الدينى أو ايدىولوجيتها السياسية ، (٤) استخدام الفن فى بث معايير أخلاقية وتعاليم اجتماعية معينة فى نفوس النشء ، بدلا من تنمية قدرتهم على تذوق الفن أو حساسيتهم الجمالية العامة .

هذه الفلسفة التى تتخذ من الفن وسيلة للمنفعة الاجتماعية تستعين بنظرية المحاكاة والنظرية التعبيرية كشريكين غير متفرغين لها . وأسباب ذلك واضحة : فإذا كنت تستخدم الفن فى التحكم أو التأثير ، فلا بد عندئذ من استغلال امكانياته فى المحاكاة استغلالا كاملا . ولا بد لك من تصوير أفراس أولئك الذين وصلوا الى الخلاص أو التحرر الاجتماعى ، أو تصوير أطماع من يعارضونهم وجشعهم . وبالاختصار ، فلا بد لك من تصوير مواقف انسانية معينة (حقيقية أو متخيلة) بطريقة تبلغ من الواقعية أو القدرة على التعبير حدا يكفى للحض على العمل الاجتماعى . ومن الواضح كذلك أنه سيستعين

عليك عندئذ أن تنتفع من امكانيات الفن الهائلة في توصيل الانفعالات ، اذ انه ليس أقدر من الانفعال الناتج على دفع الانسان الى العمل ، وقليل من الأشياء هي التي يمكنها اثارة الانفعال في الجماهير العريضة بنفس السهولة التي يثيرها بها كتاب أو مسرحية أو فيلم سينمائي أو أغنية أو صورة تستهدف هذا الغرض ذاته . والواقع أن النظرية الشكلية في الفن هي وحدها التي تآبى أن تجند لمساعدة فلسفة التأثير الاجتماعي . ذلك لأنه اذا كان هدفك الرئيسي هو التأثير الاجتماعي ، فإن القيم الناشئة عن ادراك العلاقات الشكلية لن يكاد يكون لها قيمة . بل انها قد تكون عقبة من واقع الأمر ، مادامت قد تصرف نظر المشاهد أو السامع عن الهدف التأثيري الرئيسي للعمل الفني .

لذلك لم يكن من المستغرب أن يكون أنصار فكرة التأثير الاجتماعي وأنصار الشكلية خصوما ، بل أعداء صريحين في بعض الأحيان (١٠) . أما النظريتان الرئيسيتان الأخريان فلا تستبعد كل منهما الأخرى على هذا النحو ، وإن كان من السهل أن تصبحا كذلك في حالات معينة . فأنصار التصوير غير الموضوعي (أي التجريدي) مثلا ، اذا ما مضوا في رأيهم الى حد التطرف ، فأكدوا أن مثل هذا الفن هو وحده الذي يمكن أن يكون له معنى في نظر الأذهان الحديثة ، فإنهم يتمسكون ، كما هو واضح ، بالموقف الشكلي الى حد استبعاد كل المواقف الأخرى . على أن هذا النوع من استبعاد كل المواقف الأخرى نادر ، اذ أن معظم النقاد ، وكذلك أغلبية المبدعين في الفنون ، يخففون من غلواء شكليتهم عن طريق نوع من الاعتراف بوجود قيم لمحاكاة الطبيعة وللعبير عن الانفعالات معا . وما دامت القيم الشكلية هي التي تظل لها المكانة الأولى ، فإنهم على استعداد لاثراء هذه القيم عن طريق تكملتها بالذوق الآخرين من القيم الجمالية بطريقة حكيمة ، على أن تكون لهذه القيم الأخيرة مكانة ثانوية (١١) .

كلمة تحذير : يحسن بنا ، ونحن نختم هذه الدراسة الموجزة لعلم الجمال، أن نحذر القارئ من الاعتقاد بأن الاطلاع على هذا الفصل الواحد قد أعطاه فكرة عن « كل ما يتناوله علم الجمال » . ففي كتاب كهذا ، نحاول فيه تقديم مدخل

(١٠) للاطلاع على مثال لهذا العداء ، انظر الكتيب الصادر بعنوان « الماركسية والفن الحديث Marxism and Modern Art » ، تأليف ف. كلنجندر F. J. Klingender (نيويورك) الناشر International Publishers سنة ١٩٤٥ .

(١١) عالج المؤلف ، بمزيد من التوسع ، كل المشكلات التي ناقشها في هذا الفصل الموجز ، في كتابه : مدخل الى علم الجمال An Introduction to Aesthetics (١٩٥٢) .

أول الى الفلسفة فى مجموعها ، ينبغى أن يقتصر عرض أى فرع واحد من فروع الفلسفة على فصل واحد أو فصلين . ولا بد أن يترتب على ضيق الحيز الى هذا الحد الشديد ، معالجة كل فرع بطريقة غاية فى الإيجاز . ومع ذلك فلمما كانت الميتافيزيقا ونظرية المعرفة والمنطق والأخلاق قد اندرجت ضمن الفلسفة بوصفها وحدات منظمة طوال فترة أطول كثيرا من علم الجمال ، فقد أتيح لنا أن نعرض تلك الفروع الأخرى بطريقة أوفى بكثير . والواقع أن حداثة عهد علم الجمال وعدم استقرار وضعه الراهن ، يحول دون الاتفاق على كنه المشكلات الرئيسية فى هذا الميدان . ومن ثم يكاد يكون من المحتم أن يشعر كثير من المفكرين بأن المشكلات اللتين اخترناهما على أنهما هما الأهم - وأعنى بهما موضوعية القيم والامكانيات الجمالية النسبية لكل من الفن والطبيعة - أقل أهمية من مشكلات معينة أخرى . ومع ذلك فيكفى لتحقيق غرضنا ، كما قلنا فى هذا الفصل من قبل ، أن يكون القارئ قد اكتسب مزيدا من التبصر فى طبيعة علم الجمال والمناهج التى تعالج بها مشكلات هذا الميدان . فاذا ما أضيف الى ذلك كسب آخر ، هو أن القراء الذين بدأوا قراءة هذا الفصل وهم يشكون فى قيمة التفكير النظرى الجمالى أو صحته ، قد أصبحوا بعد قراءته أقل تشككا ، فان كتابة هذا الفصل وقراءته تكونان قد حققتا هدفهما بما فيه الكفاية .

الفصل السابع عشر

الخلود : فى أى شىء أمل؟

الحق أن مشكلة الخلود تتغلغل فى حياتنا الشخصية وفى معتقداتنا الباطنة الى حد عميق . فمن الجائز أن هذه ، من بين جميع المسائل التى تعالجها الفلسفة ، هى المشكلة التى ننتظر الاجابة عنها باهتمام يفوق اهتمامنا بكل ما عداها . ذلك لأن أى مذهب فلسفى ، فى نظر الكثيرين ، لابد أن يتوقف نجاحه أو اخفاقه على الاجابة التى يقدمها بشأن هذا الموضوع الذى تنعقد عليه آمال البشر . على أن هذا الموقف ينطوى على خلط مضلل بين الفلسفة والدين . وعلى أية حال ، فسواء أكان توقع تحقيق هذا المطلب من الفيلسوف أمرا مشروعاً أم لم يكن ، فإن هذا التوقع أمر لا مفر منه . ومن هنا فلا مفر أيضاً من أن تحاول المذاهب الفلسفية تقديم اجابات عنه .

وهنا أيضاً ينبغى أن نبدأ بتحليل المسائل المتضمنة فى هذا السؤال الذى يبدو بسيطاً : « هل تبقى الشخصية الانسانية بعد الموت ؟ » ذلك لأن من الواجب أن ندرك أن لفظ « الخلود » وحده كانت له فى تاريخ الفكر البشرى عدة معان متباينة ، ومن الواضح أن أية اجابة عن السؤال : « أهناك خلود؟ » ستكون متوقفة على المعنى الذى نستخدم به اللفظ . كذلك ينبغى أن ندرك أن التفكير فى هذا الموضوع على أساس أمانينا ورغباتنا لا يمكن أن تسفر عنه أية اجابة فلسفية عن هذا السؤال . قد تكون الاجابة المتأثرة بمثل هذا التفكير مشروعة فى أوساط معينة ، ولكنها لا تكاد تجد لها مكاناً فى أى بحث ميتافيزيقى جاد . فإذا انتهينا ، بوصفنا فلاسفة ، الى أن الخلود البشرى حقيقة ، أو على الأقل أمر مرجح ، فينبغى أن تكون النتيجة مبنية على أساس أمتن من مجرد كونها أمراً مرغوباً فيه .

لذلك سنبدأ تحليلنا ببحث مختلف معانى لفظ « الخلود » ؛ إذ أن موضوع الخلود من أكثر الموضوعات التى تشيع مناقشتها تعرضاً للاختلاف فى فهم مصطلحاته الرئيسية باختلاف الأطراف المشتركة فى مناقشته . وقد يكون من الاسراف أن نأمل فى الوصول الى تعريف نهائى للفظ الخلود ، يرضى جميع القراء ، ولكن من الممكن ، ومن الضروري ، الالتجاء الى تعريفات مؤقتة نستعين بها فى المناقشة . وأقل ما يمكننا أن نفعله هو أن نختصر عدد المعانى

الممكنة للفظ ، بحيث لا نستبقى منها الا ما يمكن تبريره على أسس عقلية .
ومن شأن هذا الاختصار أن يلقي بعض الضوء على تلك المشكلة التي هي على
أحسن الفروض ، مشكلة يشيع فيها الخلط .

أنواع الخلود المختلفة

١ - الخلود البيولوجي : توجد على الأقل ثلاثة أنواع مختلفة من التجربة
تندرج تحت هذا اللفظ الواحد ، لفظ « الخلود » . فهناك أولا الخلود البيولوجي
الذي يبلغ من الوضوح حدا لا يكاد يكون معه موضوعا للخلاف . وكل ما يعنيه
هذا النوع هو أننا نبقى بعد موتنا في أشخاص أبنائنا وأبناء أحفادنا ، خلال
الأجيال المختلفة . ولا ينطوي هذا القول باستمرار النوع عادة على أى نوع
من البقاء الشخصي ، ولذا فقد يكون الأجدر أن يطلق عليه اسم « الاستمرار » بدلا
من « البقاء » . والواقع أن أولئك الذين يؤكدون هذا الاستمرار لا يدعون
للبشرية أى شيء لا يسرى على كل أشكال الحياة بدورها . فالإنسان ليس أكثر
أو أقل خلودا من سائر أفراد المملكة الحيوانية ، إذ أن الجميع ، إذ يسلمون
مشعل الحياة ، إنما يسلمون شيئا من أنفسهم . ومع ذلك فإن أحدا منهم
لا يسلم هذه الفردانية التي تجعل هذا الكلب هو « فيدو » بالذات ، أو هذا
الشخص بعينه هو « على » . ولما كان هذا الرأي في الخلود يقتصر على
استخدام المفاهيم البيولوجية ، فإنه يؤكد أن كل كائن عضوي ليس
الا مستودعا مؤقتا لبذور الحياة ، وما حياة الفرد الا وديعة ، تسلم عند وفاته
لأبنائه وبناته .

٢ - الخلود الاجتماعي : وهناك نوع ثان من الخلود ، لا يكاد يختلف
في وضوحه واستحالة الشك فيه عن بقاء النوع ، وهو البقاء الاجتماعي . ففي
هذه الحالة يكون البقاء هو استمرار وجودنا بعد الموت في ذكريات أسرتنا
وأصدقائنا . هذا الرأي يؤكد أن الأفراد الذين يقدمون للمجتمع أكبر
الخدمات ، هم الذين يقدر لهم بقاء اجتماعي أطول . وهكذا ينطوي هذا الموقف
على نوع من العدالة البسيطة : فبقاؤنا يتوقف على مقدار جدارتنا ، أى على
كوننا قد أسهمنا في المجتمع بنصيب يستحق أن تخلد ذكراه بعد موتنا .
وفي كل حالة من الحالات يظل كل ما فعلناه من خير ورحمة باقيا بعد حياتنا ،
وسوف يعمل من انتفعوا من ارادتنا الخيرة على حفظ ذكرانا عطرة ، والاشادة
ببركاتنا . فأولئك الذين عاشوا حياة عظيمة مفيدة يصبحون آليا أفرادا فيما
أسمته جورج اليوت « جماعة الانشاء الخفية » :

بنفسى أن الحق بجماعة الانشاء الخفية
لأولئك الموتى الخالدين الذين يعيشون ثانية
في نفوس أصبحت أفضل بفضل وجودهم ...
لكي أنشد أنغاما لا يغيب صوتها عن العالم .

٣ - الخلود الأخلاقى : هناك نوع فرعى من هذا الخلود الاجتماعى ، يجتذب بقوة الشخصيات المتدينة المتحررة فى العصر الحديث ، وهى الشخصيات التى تجد أن من المستحيل الايمان بجنة فيها ما تشتهيه الأنفس ، ولكنها تجد أن من الأصعب الاعتقاد بأن الحياة التى تنقضى فى كفاح من أجل الأخلاق ، وفى سعى الى تحقيق الخير الاجتماعى ، لا يمكن أن تكون نهايتها الوحيدة سوى القبر . هذا رأى يمكن تسميته بالخلود الأخلاقى . وهو ينطوى عادة على ثنائية أخلاقية ، تعد فيها الحياة صراعا لا ينقطع بين قوى الخير وقوى الشر . فى هذه المعركة القديمة العهد يكون الفرد أشبه بجندى قد لا يستطيع كسب الحرب بجهوده الخاصة وحدها ، ولكنه يستطيع أن يقاتل بشجاعة ، وربما استولى على قطعة صغيرة من الأرض بعد أن يهزم بعض الأعداء . وهناك تشبيه آخر ، أثير لدى المدافعين عن وجهة النظر هذه ، هو تشبيه الوجود الإنسانى بالبحر الذى ينحت الشاطئ بلا انقطاع . فكل موجة جديدة ، تتكون فى لحظة من المحيط الشاسع ، تقوم بالهجوم ، وتنحت قطعة صغيرة من الأرض ، أو تزعزع حجرا صغيرا من موضعه ، ثم يعود البحر الذى أتت منه الى ابتلاعها . وبالمثل يظهر الكائن البشرى بوصفه فردا فى بحر الانسانية الواسع ، ويقوم فى شجاعة بهجومه القصير على كتلة الشر التى تتداعى ببطء ، ثم يغوص ثانية فى الجنس الذى أتى منه . وفى هذه العودة يتخلى عن فرديته وهويته الشخصية ، ولكن قطعة الشر الصغيرة التى أزالها تظل نصبا تذكاريا دائما يخلد ذكراه ويشيد بجهوده . وهكذا فانه ، على الرغم من ضياع شخصيته ، لم يعيش حياته عشا ، فحياته قد اكتسبت ، بفضل هذا النصيب الذى أسهمت به ، مكانة وغاية تنأى بها عن العقم وترتفع بها الى مستوى انسانى بالمعنى الصحيح ، له مغزاه ودلالته الباقية .

الموقف التقليدى

لسنا بحاجة الى القول بأن القلائل فقط هم الذين تكون فى أذهانهم أمثال هذه المفاهيم السابقة عندما يستخدمون لفظ « الخلود » . فالكلمة تعنى عادة ، فى استعمالها العادى ، بقاء شخصيا بعد الموت على نحو ما ، وحالة يستمر فيها وجودنا الفردى بوصفنا شخصية فريدة . فالإيمان بالخلود يعنى فى نظر معظم الناس ايمانا بأنهم سوف يستمرون فى الحياة بعد الموت بوصفهم أفرادا متميزين ، ستكون لهم آمال وأفعال كريمة مشابهة الى حد بعيد لما كان لهم وهم أحياء فى هذه الدنيا . وأولئك الذين يؤمنون على هذا النحو يرون أن ذلك الشكل الهزيل من أشكال الخلود ، كالخلود البيولوجى أو الاجتماعى أو الأخلاقى ، لا يكاد يستحق التفكير فيه . وما لم يكن وجودنا بعد الموت وجودا تظل فيه الفردية والشخصية باقية ، وينطوى على استمرار فى الغاية والمسعى ، فان هذا الوجود لن يكون بقاء بأى معنى معقول . أى ان الفكرتين الرئيسيتين فى هذا الصدد هما الهوية والاستمرار . وما لم يتم الاحتفاظ بهما

معا ، فإن معظم الأشخاص يشعرون بأنه لا يوجد خلود حقيقى . ومن المؤكد أن لفظ الخلود كما ظل الناس يستخدمونه عادة ، كان ينطوى ضمنا على الهوية والاستمرار ، وعندما عبر الشعراء وأصحاب الرؤى الصوفية فى كل العصور عن هذا الحلم الأزلى للبشرية ، فقد كان حديثهم على الدوام منصبا على البقاء الشخصى .

ونظرا الى أن المعنى التاريخى والشعبى للفظ « الخلود » كان ينطوى على فكرة البقاء الشخصى ، فإن الفيلسوف يقصر تحليله عادة على هذا الرأى . فهو يتساءل مع سائر البشر : هل الناس يبقون بعد الموت ؟ وفى أى الظروف يكون بقاؤهم لو كانوا يبقون بالفعل ؟ فمثلا ، ما العلاقة بين البقاء وبين سلوك الفرد قبل الموت ؟ وهل يتوقف البقاء دائما على كون الفرد قد عاش فى هذه الدنيا حياة أخلاقية ، أم أن أخلاقية حياتنا الدنيوية لا تتحكم الا فى نوع البقاء الذى سيكون لنا ؟ أم أن من الممكن أن تكون الحياة بعد الموت مستقلة عن الاعتبارات الأخلاقية ، بحيث يظل الخير والشرير معا باقيين فى حالة واحدة ؟

العلاقة بين البقاء وبين الأخلاق : كانت هناك - كما هو متوقع - اجابات لا حصر لها عن هذه الأسئلة العويصة . والواقع أن المذاهب كانت من الكثرة ومن التنوع بحيث ان أى تصنيف يغدو مستحيلا . ومع ذلك ففى استطاعتنا أن نصدر بعض الأحكام العامة الصحيحة فيما يتعلق بالفكر الغربى . فقد كان هناك أولا ، منذ الفترة اليونانية المتأخرة ، اتجاه الى النظر الى أفعال معينة ، أو معتقدات معينة ، أو انماط معينة للسلوك ، على أنها شرط ضرورى لبقاء الشخص بعد الموت . وبعبارة أخرى فقد كان يعتقد أن الحالة التى يظل فيها الفرد باقيا ، وربما مجرد البقاء على إطلاقه ، تتوقف اما على ما يؤمن به الشخص ، واما على نوع الحياة التى يعيشها ، أو كليهما معا . ولا جدال فى أن التأثير القوى للمسيحية واضح فى هذه الحالة . ذلك لأن الكنيسة كانت ترى على الدوام أن قبول تعاليم لاهوتية معينة ، بالإضافة الى السلوك فى الحياة وفقا للوصايا العشر ، هو شرط لا بد منه للخلاص . ولا شك أن مفكرين قلائل فى العالم الغربى هم الذين تمكنوا من أن يضعوا مذهبا ايجابيا فى الخلود لا يظهر فيه تأثير هذا التراث . بل انه ما زال فى حكم المستحيل حتى اليوم ، بعد أن فقد الايمان اللاهوتى كثيرا من سيطرته على أذهان الناس ، أن نجد مذهبا معاصرا فى الخلود يقول ببقاء الناس جميعا فى حالة واحدة ، بغض النظر عن مكانتهم الأخلاقية . وهكذا فإن الغرب قد تشكل بالتفكير المسيحى الى حد أن الخلود الذى لا يرتبط بالأخلاق يكاد يكون أمرا يستحيل تصوره . فاذا لم يكن العالم الآخر مكانا يثاب فيه الأبرار ويعاقب الأشرار ، أو تؤتى فيه الحياة الأخلاقية أكلها ، فانه يغدو بالنسبة الى معظمنا فى حكم العدم .

الاتجاه اليونانى : كثيرا ما يشعر الدارس المبتدئ للفلسفة بأنه قد صدم

اذ يعلم أن اليونانيين القدماء لم تكن لديهم فكرة واضحة عن الحياة الاخرى بوصفها شيئا نستحقه بعد كفاح أخلاقى . فمعظم الطلاب اليوم يستطيعون أن يفهموا أن مفهوم البقاء عند اليونانيين لم تكن له صلة بإيمان الفرد ، ولكن من الصعب عليهم أن يفهموا أن الوجود بعد الموت لم تكن له بدوره علاقة وثيقة بسلوك المرء . وحتى لو لم تكن فكرة « الجنة » و « النار » قد أصبحت هى محور نظرنا الى هذه الأمور ، فإن تصور حياة أخرى تكون للناس فيها مكانة نسبية مماثلة للمكانة التى كانوا عليها قبل الموت تبدو لنا فكرة غير منطقية . ولكن الاعتراض الوحيد على ذلك هو اعتراض تاريخى : فقد كانت هذه الفكرة تبدو فى نظر اليونانيين منطقية تماما . على أن هذا الموقف ، سواء أكان منطقيا أم لم يكن ، يبدو فى نظر معظمنا غير أخلاقى . فمثل هذا الرأى يثير مشاعرنا الخلقية ؛ اذ أننا نفضل أن نجرب حظنا فى عالم يتوقف البقاء فيه - على نحو ما - على جدارتنا بالبقاء . ونحن نشعر بأننا اذا شئنا أن يكون للخلود أى معنى على الإطلاق ، فلا بد أولا أن يكون له معنى أخلاقى .

والأرجح أنه لو قدر لمفكر يونانى قديم أن يعرف اتجاهنا الحديث هذا ، لوصفه بأنه اتجاه غير ناضج أخلاقيا - وهو ما ينتهى اليه الشكاك المحدثون بدورهم ؛ ذلك لأن هذا الموقف ينطوى ضمنا على السؤال الآتى : « لم نكون فضلاء اذا كان الخلود من نصيب الأخيار والأشرار معا ؟ » وهو سؤال يوحى بدوره بأن كل سلوك فاضل ينبغى أن يكون الدافع اليه هو الأمل فى ثواب أو مكافأة . على أن الشخص الناضج أخلاقيا - على ما يقولون - إنما يفعل ما يفعل لأنه حق ، لا بوصفه قسطا يدفعه مقدما لدخول الجنة ، أو رغبة لتجنب الفناء . ومع ذلك فإن معظم الناس يرون أن الحياة الأخرى ، ايا كانت صورتها ، ينبغى أن تكون وجودا يبرر الحياة الأرضية ويكملها . وينبغى أن تكون حالة تتحقق فيها الأمانى الأخلاقية . فلا بد أن يكون ذلك عالما يتوج فيه السعى وراء الخير بالنجاح ، ويكتمل فيه تحقق حياة الانسان الأخلاقية . فالخلود لا ينبغى أن يقتصر على كونه استمرازا لحياتنا ، وإنما ينبغى أيضا أن يكون اكتمالا لها وبلوغا بها الى غايتها .

التضاد بين الموقفين المثالى والطبيعى

من الواضح أن الشروط التى يفترض أنها تتوافر فى الخلود ، والتى تعبر عنها كلمة « ينبغى » ، أو « لابد » ، فى العبارات السابقة ، لا تكون واجبة الا اذ كان الكون تجسدا لقيم أخلاقية أو حريضا عليها - أى بالاختصار ، اذا كان يفى بشروط المفكر المثالى فيما ينبغى أن يكون عليه الكون لكى يكون « خيرا » . فمن الجلى أنه اذا كان نظام العالم أخلاقيا ، فلا بد من نوع من الحياة الأخرى من أجل مواصلة تحقيق القيم الخلقية وحفظها بصورة دائمة ؛ ذلك لأن من الأمور التى نلمسها جميعا أن أمانينا الأخلاقية نادرا ما تتحقق هنا ، فى هذه الحياة ، ففى كثير من الأحيان « يموت الطيبون صغارا » ، وحتى عندما

لا يموتون ، نجد أن كثيرا من الأخيار يحيون حياة شاقة عسيرة على حين أن الأشرار يفلحون في حياتهم غالبا ، وحتى عندما لا يفلحون ، فيبدو في كثير من الأحيان أنهم يستمتعون بحياتهم أكثر مما يستمتع بها كثير من القديسين . وهناك لحظات لا حصر لها في حياة أى شخص ، تبدو فيها الظروف مخيبة لأنبيل مقاصدنا ، ويتحول الفعل الذى بدأ بنية طيبة ، أمام أعيننا ذاتها ، الى فعل من معدن أخس . فلا يمكن منطقيا أن نتصور الكون نظاما أخلاقيا الا اذا افترضنا عهدا للعدالة النهائية ، تجنى فيه آخر الأمر النمار التى كان من المفروض أن تجنى من نوايانا الطيبة .

ومن الطريف أن نلاحظ ، عند هذه النقطة ، أن أشخاصا كثيرين ممن لا يؤمنون ببقاء الشخصية بعد الموت ، يرون مع ذلك أن الكون حريص على تحقيق القيم وحفظها - أى أنه يعمل فى اتجاه الخير . هذا الرأى يمثل امتدادا للرأى الاجتماعى فى الخلود ، الذى ناقشناه من قبل . وعلى الرغم من أن القائلين بهذا الرأى لا يحددون بدقة كيف يمكن متابعة النصيب الذى يسهم به كل منا فى الخير ، والاحتفاظ به على المستوى الكونى ، فإنهم جميعا متفقون على أن القيم هى أنفس ما فى الكون ، وعلى أن الكون منظم بحيث يضمن تحقيقها واستمرارها ، بفض النظر عما يحدث لنا بوصفنا أفرادا .

وينبغى أن يلاحظ أن فكرة بقاء القيم هذه تنطوى على أكثر من مجرد احتفاظ المجتمع بالنصيب الذى يسهم به كل فرد . ففى استطاعتنا أن نتصور المجتمع وقد أدار ظهره للقيم التى أضنى الجنس البشرى نفسه فى تحقيقها ، كما حدث فى العهود المظلمة فى أوائل العصر الأوروبى الوسيط ، غير أن المذهب الذى نحن بصددده يرى أن جوانب الخير هذه لا يقضى عليها فى هذه الحالة ، وإنما ترجأ فحسب ، أما لكى تعود الى الظهور فى تاريخ تال (كما حدث بعد العصور المظلمة) ، وأما لكى يحتفظ بها بوصفها أسسها دائما فى مجموع الخير الموجود فى الكون .

هذا الرأى ، وكذلك الرأى السابق القائل أن الخلود ازدهار للقيم الخلقية ، يعدان تعبيرين مميزين عن الميتافيزيقا المثالية . فكلا الرأين يفترض ضمنا حقيقة نهائية ، أما أن تكون هى ذاتها الخير ، وأما تفترض الخير بوصفه العنصر الرئيسى المكون لها ، وكلاهما يفترض نظاما للعالم هو قطعا أخلاقى ، لا آلى . وينطوى كل من المذهبين ضمنا على القول بعالم ملائم للإنسان ولكل ما هو رفيع فى طبيعته البشرية ، وكلاهما يضمن تحقق هذا العنصر الرفيع وحفظه على الدوام .

ولا نكاد نجد أنفسنا بحاجة الى القول بأن أية ميتافيزيقا تؤمن بالمذهب الطبيعى لا بد أن تقضى على مثل هذه الآراء من أساسها . فصاحب المذهب الطبيعى لا يحتاج الى افتراض الخلود من أجل اكمال مذهبه منطقيا أو أخلاقيا . فلما كان يؤمن بأن الكون غير مكترث بالقيم البشرية ، وبأنه لا توجد علاقة

ضرورية بين الواقع والخير - أى بين ما يوجد وما نود أن يوجد - فانه لا يستطيع الالتزام بتلك الشروط التى يقول المثالى ان الخلود ينفى بها منطقيا . ولما كان الذهن البشرى هو الشىء الوحيد الذى يعبأ بتحقيق القيم فى العالم الذى يقول به المذهب الطبيعى ، فكيف يمكن أن يقال ان النضال الأخلاقى لا تكون له قيمته الا بالنسبة الى البقاء بعد الموت ؟ وبعبارة أخرى ، فالمثالى يرى أنه ان لم يكن هناك وجود بعد الموت لاتمام المسعى الأخلاقى ، فلن يمكن أن تكون للقيم الأخلاقية دلالة كونية . وهذا ما يرد عليه صاحب المذهب الطبيعى بقوله : « بالضبط ! فكل هذا الحديث الطنان عن القيم الكونية انما هو محاولة من الانسان لاضفاء أهمية على رغباته وأمانيه الخاصة . ان أحدا لا يستطيع أن ينكر أن الاعتقاد بأن الكون يرى الأشياء كما نراها ، ويحلم كما نحلم ، ويستهدف غايات كغاياتنا ، ومثلا عليا هي مثلنا ، هو أمر يبعث الراحة فى نفوسنا ، بل يرضى غرورنا . ومن المؤكد أن الأمور لو كانت كذلك ، لكان هذا شيئا رائعا بحق . » غير أن صاحب المذهب الطبيعى يذكرنا ، كما يفعل دائما ، بأن كون هذا الموقف أمرا مرغوبا فيه هو أمر لا صلة له على الإطلاق بحقيقته ، وبأن منطقيته لا علاقة لها بواقعيته ، وبالاختصار ، فان هذه المحاولة المثالية لالحاق الأمانى البشرية بقطر الكون ليست الا تشبيها بالانسان ، ولكن بصورة مهذبة .

موقف المذهب الطبيعى : هل يعنى ذلك كله أن المذهب الطبيعى لا يؤمن بالخلود ؟ اننا اذا كنا نعنى بهذا اللفظ أى شىء أكثر من استمرار النوع أو البقاء فى المجتمع ، فانه يلزم منطقيا عن موقف المذهب الطبيعى استحالة أن يكون هناك خلود كهذا . أى انه ، مثلما أن منطق المذهب المثالى يرغب صاحبه على الاعتراف بأن هناك على الأرجح بقاء للشخص بعد الموت ، فان المنطق الذى ينتهى عليه موقف المذهب الطبيعى يدفعه الى الشك فى أى احتمال كهذا ، وربما الى انكاره تماما . صحيح أن صاحب المذهب الطبيعى لا يملك ما يجزم به فى هذه المسألة على نحو قاطع ، وهو عادة يتخذ موقفا لا أدريا أكثر منه قطعيا توكيديا . ولكن من الواضح مع ذلك أنه ، وان لم يكن يستطيع انكار البقاء بعد الموت بأى قدر من اليقين ، فان منطق مذهبه بأسره من شأنه أن يجعل الايمان بالخلود غير ضرورى وغير منطقى . والأمر هنا مماثل لما كنا عليه عند بحثنا فى مشكلة وجود الله . ففي كلتا المسألتين لا يوجد دليل تجريبي أو برهان عقلى ، بل ان الأساس الوحيد للايمان هو نوع من المنطق الأخلاقى ، كما اعترف « كانت » وكثير غيره من الفلاسفة المحدثين صراحة . فقد بدا لهم أن انكار وجود الله وخلود النفس يؤدى الى انكار وجود نظام أخلاقى موضوعى أو مطلق فى الكون . هذه النتيجة ، التى اعترفت بها المدرستان الكبريان المتنافستان من مدارس الفكر الفلسفى ، تلقى قبولا فوريا عند صاحب المذهب الطبيعى ، وتدمج فى نظرتة الى العالم . أما المثالى فلا يتصور هذه الفكرة .

والواقع أن من العسير أن نرى كيف يستطيع المثالي أن يقبلها دون أن يعرض
بناء الفكر المثالي بأسره للخطر .

الآمل الأكبر للمثالية

لما كان المثالي هو الذى يأخذ على عاتقه مهمة اثبات بقاء الشخصية بعد
الموت ، فإن من العدل أن نختم مناقشتنا للخلود بتلخيص لاستدلاله ينطوى على
نعاطف معه . ولسنا بحاجة الى ترديد الحجة الأخلاقية ، إذ أننا انتهينا لتونا
من عرضنا لها . ولكن ما نود أن نوجه اليه اهتمامنا هنا هو الحجة الميتافيزيقية
الأنطولوجية ، إذ يبدو أن كثيرا من المثاليين ينظرون الى هذه الحجة ، على أنها
أقوى حتى من الدليل الأخلاقى . ولنذكر أن الفكرة الأساسية العامة للميتافيزيقا
المثالية هي الاعتقاد بأن الواقع النهائى ذو طبيعة ذهنية أو روحية ، وأن
النظام الموضوعى للوجود المادى - أى العالم الطبيعى - له حقيقة ثانوية أو
مشتقة . ولنعد مرة أخرى الى اقتباس عبارة من هوكنج ، هي التى يقول فيها
أن المثالية ترى أن الاكتفاء الذاتى البادى للطبيعة انسا هو وهم ، فالطبيعة
تعتمد فى وجودها على شيء أبعد منها ، أو وراءها ، أو فوقها . هذا الشيء هو
« الذهن » بمعناه الشامل . وكما رأينا فى الفصل الثالث ، فإن المثالية الذاتية
(عند باركلي) والمثالية الموضوعية (عند هيجل) لا تتفقان تماما فى طريقتيهما
فى ارجاع الوجود الى الذهن . غير أن جميع أنواع التفكير المثالى تتفق ، على
الأرجح ، على أن المادة ، وعالم الموضوعات الفيزيائية بأسره ، يستمد معناه
ووجوده آخر الأمر ، من عالم فوق الحسى ، هو عالم الذهن أو الأفكار (المثل)
ومن ثم فإن جميع مدارس المثالية تنكر أولوية المادة ، وإنما تعطى كل الأولوية
- أعنى الأولوية المنطقية والأنطولوجية والزمنية - لنظام مادى فى الوجود .

والنتائج التى تترتب على هذا الرأى بالنسبة الى موضوع الخلود واضحة .
فاذا كانت الأولوية « للذهن » ، أو « الفكر » ، أو « الروح » ، أو « العقل » ،
واذا كان العالم يستمد معناه (ووجوده آخر الأمر) من هذا المصدر غير
الفيزيائى ، فمن الواضح أننا ، بوصفنا أذهانا أو أرواحا أو شخصيات ، يمكن
أن نوجد بمعزل عن أجسامنا العضوية . ذلك لأن الذهن (فى الأنطولوجيا
المثالية) يمكن منطقيا أن يوجد بمعزل عن الجسم ، مادام ينتمى الى نظام
للوجود أكثر أولية وأثر « حقيقة » . أما العكس فليس ممكنا ، فقد يستمر
وجود الجسم مؤقتا بمعزل عن الذهن أو النفس التى كان الجسم يؤويها حتى
عهد قريب ، ولكنه لا يمكن أن يوجد ، ولو بصفة مؤقتة ، مستقلا عن كل ذهن
- أى مستقلا عن « الذهن الإلهى » أو « المطلق » . وهكذا يرى المثالى أن بقاء
الشخصية بعد الموت أو بعد زوال الجسم المادى ليس ممكنا فحسب ، بل هو
مرجح . والحق أن منطق المثالية يجعل هذا البقاء أمرا يكاد يكون مؤكدا . فاذا

كان أساس وجود الأجسام ، كما رأينا فى الفصل الثالث ، هو أن تكون جسرا تتصل بواسطته الأذهان فيما بينها ، فمن الممكن أن نتصور أن توجد هذه الأذهان ذاتها مستقلة عن أى كائن عضوى مادى . أى أننا ما أن نفترض أولوية الذهن أو الروح فلن يعود هناك شىء يحول دون الخلود . فلو سلمنا بهذه المصادرة الأساسية للمثالية ، فإن بقاء الشخصية الانسانية بعد الموت يكون أكثر من مجرد فكرة معقولة ، اذ يغدو احتمالا مرجحا رائعا .

مشكلة الايمان النهائى

بأى شىء يمكننا أن نؤمن اذن ؟ ان المسألة تبدو الآن واضحة : ففى إمكاننا أن نؤمن بأى شىء لا يوجد دليل تجريبي يودى الى استبعاده ، ويكون فى الوقت ذاته متمشيا مع موقفنا الفلسفى الأساسى . ومن هنا فانه لا توجد مشكلة أخرى من المشكلات التى تتناولها الفلسفة ، يظهر فيها الشقاق بين المذهبين الطبيعى والمثالى بنفس القدر من الوضوح الذى يظهر به فى موضوعى الله والخلود . ذلك لأننا لما كنا فى حالة هذين الموضوعين نعالج مشكلات لا توجد بشأنها الا أدلة تجريبية ضئيلة ، أو لا توجد أدلة على الإطلاق ، فليس هناك اعتقاد ينبغى استبعاده بصفة قاطعة لأسباب تجريبية . وبالطبع لا يوجد اعتقاد يقبل بوضوح بناء على هذه الأسباب . لذلك فان نظرتنا الفلسفية العامة الى العالم هى التى ستتحكم بالضرورة ، آخر الأمر ، فيما نؤمن به ، ما لم تكن بالطبع غير متسقين فى تفكيرنا ، بحيث نتمسك بمعتقدات متناقضة . أما اذا افترضنا أن معتقداتنا متسقة ، فان آراءنا فى تلك المشكلات القصوى ، كمشكلة وجود الله وبقاء الشخص بعد الموت ، ستكون هى الآراء التى تنسجم مع مذهبنا الفلسفى فى مجموعته . فنحن سنؤمن عندئذ بما يمكننا أن نؤمن به فى اطار هذا المذهب . أو بعبارة أدق ، فنحن سنأخذ بآية معتقدات تلزم لاتمام مذهبنا وجعله كله مذهباً تسوده وحدة جامعة . وهنا نجد المثالى والطبيعى يفترقان أشد ما يكون الافتراق - أعنى افتراقاً لا رجعة فيه . اذ يتعين على كل منهما ، لكى يجعل نظرتيه الى العالم متسقة وكاملة ، أن يتابع نتائج مصادراته الأساسية حتى نهايتها المنطقية ، بحيث ان كل خطوة يخطوها تزيد ابتعاداً عن خصمه الفلسفى .

١ - بالنسبة الى المثالى : يرى المثالى ، الذى يعطى الأولوية للجانب الفكرى من الوجود ، ويجعل عالم الروح هو الأساس النهائى ، انه « لا شىء مستحيل التحقيق من أمانى الانسان العليا » (١) . وعلى حين أنه قد لا يكون هناك ، على الأرجح ، أفراد كثيرون فى هذه المدرسة يؤمنون « ببعث الجسم ودوام الحياة أبداً » بالمعنى اللاهوتى التقليدى ، فان أغلبية منهم تقبل فكرة وجود

(١) هوكنج : أنواع الفلسفة "Types of Philosophy" ، ص ٣٣٤ .

نوع معين من البقاء بعد الموت ، ولاسيما اذا كان ذلك بقاء للعناصر الأكثر معقولة وأخلاقية في طبيعة الانسان . وهنا نجد ، كما نجد في مسائل كثيرة أخرى ، أن الموقف والاتجاه العام للمثالي متعاطف بقوة مع موقف الدين واتجاهه . وعلى الرغم من أن عقل المثالي قد يكون أقوى في نزعته النقدية من عقول معظم رجال الدين (وهو قطعاً أقوى في نزعته التحليلية) فإنه يقبل لنفسه راضياً أن يقوم بدور التابع لهم . وكل ما في الأمر أن المثالي يتحدث عادة عن «المطلق» بدلاً من «الله» ، وعن «حفظ القيم» بدلاً من «الجنة أو النعيم» ، فيكون الفارق الرئيسى بين الفيلسوف المثالي وبين رجل الدين هو في تأكيد الأول للأوجه النظرية لهذه المشكلات القصوى ، في مقابل تأكيد الثانى لأوجهها العملية .

٢. — بالنسبة الى فيلسوف المذهب الطبيعى : فما هو موقف فيلسوف المذهب الطبيعى اذن ؟ لما كانت الاجابات التى يقدمها هذا الفيلسوف عن هذه المشكلات تتعارض بصورة مباشرة مع آمال الانسان وأمانيه ، فمن العسير عرض الردود التى يأتى بها بطريقة تروق لكثير من القراء . والحق أنه ، أيا ما كان المصدر الذى تقع على عاتقه مهمة الاتيان ببراهين (أو بينات) منطقية أو تجريبية ، فإن البيئة الانفعالية تقع قطعاً على صاحب المذهب الطبيعى ، اذ يبدو رده في نظر معظم الناس أقسى وأصلب وأكثر « واقعية » من اللازم . ذلك لأن الموقف السائد بين الناس هو تقريباً الموقف الآتى : لما كنا لا نستطيع اثبات اجابتنا على أى نحو ، ولما كان لنا بالتالى الحق فى الايمان بأية وجهة نظر ، فمن المؤكد أن الأفضل هو الأخذ بالرأى الذى يتيح لنا مزيداً من العطمانيّة ويجعل الحياة أجدر بأن تعاش — ومن الواضح أن هذا هو الرأى المثالى .

وسوف نقول المزيد عن هذا الموقف بعد قليل ، ولكن يحسن بنا أولاً أن نقدم عرضاً موجزاً لموقف المذهب الطبيعى ، اذ أننا لن نستطيع أن نحكم بمدى امكان الأخذ بهذا الموقف الا بعد أن نفهمه فهماً دقيقاً .

وينبغى أن نذكر أنه ، على الرغم من استعداد فيلسوف المذهب الطبيعى للانتظار حتى يبت العلم فى مشكلة « المادة stuff » النهائية التى يصنع منها الكون ، فإنه واثق أن الطبيعة العامة لنظام العالم هى طبيعة فيزيائية . وهو لا يعنى بذلك ضرورة أن الكون « ليس الا آلة هائلة » ، وإنما يعنى أن عملياته هى عمليات فيزيائية ، وقواه قوى فيزيائية ، وقوانينه قوانين فيزيائية . والنتيجة التى تترتب على ذلك هى أنه لا يمكن أن يوجد الا نظام أو نمط واحد للوجود — أو بعبارة أخرى ان كل ما يوجد أو يؤدى وظيفته إنما هو جزء من نظام الطبيعة . وهذا يؤدى صراحة الى استبعاد أى شىء فوق الطبيعة،

أو أى شىء عال ، من فئة الوجود الموضوعى ، فالنظام الفيزيائى أو الطبيعى يضم فى داخله كل ما هو موجود .

انجازات العلم : يرى فيلسوف المذهب الطبيعى ، شأنه شأن العالم الذى يستمد منه الجزء الأكبر من معلوماته والاتجاه العام لتفكيره ، أن العمليات الفيزيائية والقوانين التى تسرى عليها كافية لتعليل جميع الظواهر . أما الحالات التى تكون المبادئ المتضمنة فيها غير معروفة بعد ، فإن فيلسوف المذهب الطبيعى يفترض أنها عندما تكتشف سيتضح أنها فيزيائية و«طبيعية» ، مثلها مثل تلك المبادئ التى أثبتتها العلم من قبل . ونظرا الى التوسع المطرد للتفسيرات الطبيعية فى ميدان تلو الآخر من ميادين التجربة البشرية ، فلا بد أن يكون المرء على قدر كبير من العناد لكى يستطيع تحدى هذا الافتراض ، وهكذا فإن كثيرا من الظواهر التى كانت تعد من قبل غامضة ، بل خارقة للطبيعة ، أصبحت تخضع للتحليل العلمى ، بحيث ان الشخص الذى ينادى بأن بعض الظواهر الخاصة لا يمكن أن تخضع للتفسير العلمى على أسس فيزيائية لا بد أن يقع على عاتقه عبء ثقل من الاتيان بالبينة على ما يقول . فلما كان فيلسوف المذهب الطبيعى يسلم بأن لكل الظواهر مكانا فى الطبيعة، فإنه لا يستطيع - منطقيا - أن يعترف باستثناءات من هذا النظام الشامل للأشياء وللعمليات جميعا .

ومن بين هذه العمليات الطبيعية ، نجد للعمليات التى تدرسها مختلف العلوم البيولوجية (وضمنها علم النفس) مكانة هامة فى أى بحث عقلى فى موضوع الخلود . ذلك لأن عالم البيولوجيا بدوره قد فرض سيطرة القوانين الفيزيائية الكيموية والتفسيرات الطبيعية على ميدان البيولوجيا بأسره تقريبا . وفى عهد أقرب ، قام علم النفس بتوسيع هذه السيطرة بحيث تمتد الى ذلك الميدان الذى ظل طويلا يعد قلعة يتحصن فيها كل ما هو عال وخارق للطبيعة، وأعنى به ميدان الشخصية الانسانية أو « النفس » . ولم يكتشف علم البيولوجيا أو علم النفس ، كما تنبأ العالم وفيلسوف المذهب الطبيعى بجرأة منذ عهد بعيد ، أية ظواهر تتناقض مع مصادرات المذهب الطبيعى ، وانما أيدت الكشف ، واحدا تلو الآخر ، النظرية العلمية الأساسية القائلة بوجود علاقات عليية يمكن التعبير عنها كيميا ، حتى أصبح من الممكن أن نأمل أن يجيء اليوم الذى يتمكن فيه علم النفس من تقديم تفسيرات لكل سلوك بشرى تكون مبنية على أساس المذهب الطبيعى .

ومن أهم التعميمات التى صاغها عالم البيولوجيا ، التعميم الآتى : لا توجد حياة بمعزل عن كائن عضوى ، ولا يوجد ذهن ، أو فكر ، أو وعى بمعزل عن بناء فيزيائى عصبى من نوع ما . وبعبارة أبسط ، فإن علم البيولوجيا يقول . أنه لا يستطيع الاهتداء الى مثال لحياة غير عضوية ، أو لذهن بلا جسم . ويعبر

علم النفس عن هذه الفكرة ذاتها بقوله ان كل تغير نفسى ، وكل حادث ذهنى هو ، بقدر ما يستطيع هذا العلم أن يكتشف ، اما مسبوق واما مصحوب بتغيرات عصبية (أى فيزيائية) ، وهذه الأخيرة تفترض بالطبع وجود بناء أو تركيب عصبى . ولما كان عالم النفس عاجزا عن الاهتمام الى أى استثناء لهذا الأساس العصبى للنشاط ذهنى ، فقد كان من المنطقى أن يتوسع فى هذا الحكم بحيث يجعل منه احدى مصادرات علمه . هذه المصادرة يمكن التعبير عنها كما يلى : كل حادث نفسانى يفترض مقدما حادثا عصبيا فى صورة تغيرات فى الطاقة داخل مجموعات الخلايا العصبية ، ويعتمد على هذا الحادث العصبى على الأرجح . وعلى الرغم من أن عالم النفس يشعر بالحرج عندما يحاول الخارجون عن ميدانه أن يطلقوا عليه اسم « المادى » ، فليس من الصعب أن نفهم أن مصادرته الأساسية هذه يمكن أن تفسر تفسيراً مادياً ، كما يمكننا أن نفهم السبب الذى يجعل المدارس الفلسفية ذات الاتجاه الواقعى الصلب تهيب فى كثير من الأحيان بعالم النفس بوصفه شاهداً خبيراً ، لكى يؤيد على كره منه موقفها المعادى للمثالية والروحانية .

النظرة الوظيفية : ينبغى أن نلاحظ أن تعميمات العلوم البيولوجية هذه تتمشى مع الأسلوب المتبع لدى معظم العلماء ، الذين يأخذون بالنظرة الوظيفية الى الظواهر كلما كان ذلك ممكناً . ومعنى ذلك ، فيما يتعلق بالحياة والذهن ، النظر الى الظواهر البيولوجية بطريقة غير جوهرية . وبعبارة أبسط ، فهو يعنى أن الحياة والذهن معا يعدان « وظائف للكائنات العضوية » ، لا كيانات فى ذاتها . فليست « الحياة » ، بالنسبة الى عالم البيولوجيا ، الا لفظاً مريحاً للتعبير عن مجموع عمليات معينة فى التمثيل الغذائى والتكيف والتكاثر ، لا جوهر أو مادة تدخل الكائن العضوى عند مولده وتخرج منه عند مماته . وقد يفيد فى تقريب هذه الفكرة الى الأذهان أن نضرب لها مثلاً من ميدان الميكانيكا . فالفيزيائى يعرف الحركة بأنها وظيفة للأجسام ، تمثل بذلاً للطاقة ، وهى ليست كيانا أو جوهرًا فى ذاته . ولو كانت الحركة مجرد بذل للطاقة ، فان هذه الطاقة عندما تتبدد كلها بالاحتكاك ، لا يعود الشئ يؤدي وظيفته بوصفه شيئاً متحركاً - أى انه يتوقف . فأين ذهبت الحركة ؟ اذا كنا نعنى « بالحركة » بذلاً للطاقة ، فانها قد تبددت فى صورة طاقة . أما اذا كنا نعنى بالحركة مادة أو جوهرًا كان حاضراً فى الشئ ، « فانها » لم تذهب الى أى مكان ، « لأنها » لم تكن موجودة أبداً . ولنضرب لذلك مثلاً أبسط ، هو ذلك اللغز القديم الذى يتسلى به الأطفال : أين يذهب « حجرى » عندما تقف ؟ والجواب بالطبع هو أنه لا يذهب الى أى مكان ، لأن « الحجر » ليس كيانا أو جزءاً من جسمك له وجود مستقل ، كأنفك مثلاً ، وانما هو علاقة بين أجزاء معينة من جسمك عندما تكون فى مواقع محددة ، بالنسبة الى بعضها والى المستويين الراسى والافقى .

النظرة الوظيفية فى مقابل النظرة الجوهرية : عندما يحدث ، أثناء قيادة المرء سيارته بسرعة ، أن تصطدم إحدى الحشرات فجأة بزجاج السيارة الأمامى وتتحطم الحشرة على الزجاج ، فمن الطبيعى أن نتساءل : أين ذهبت هذه الحياة الضئيلة ؟ ذلك لأن التحول من كائن عضوى كامل يقوم بوظائفه كلها ، الى مجرد بقعة من المادة ، يبلغ من الضخامة حدا يصعب معه على المرء ألا يقول بأن « شينا » معينة ، أو « مادة » ، أو (جوهر) قد اختفى . وعندما يقتل أمامنا انسان بطريقة عنيفة وفورية مشابهة ، يكون هذا الاعتقاد أقوى حتى مما سبق . ومع ذلك فاننا حين نعود بأذهاننا الى النظرة الوظيفية التى يقول بها عالم البيولوجيا ، نتذكر أن « الحياة » ليست الا القدرة على القيام بعمليات معينة ، أو مجموعة هذه العمليات - وأعنى بها عمليات التكاثر والتعويض الذاتى والتكيف مع البيئة . فعندما يدمر البناء العضوى لأسباب طبيعية (كتقديم السن مثلا) أو نتيجة للإصابة فى حادث ، فمن الواضح أنه لا يعود يؤدي وظيفته عندئذ - أى أنه لا يعود « حيا » . فإين ذهبت « الحياة » ؟ اننا اذا استخدمنا اللفظ بالمعنى الوظيفى الذى يستخدمه به العلم ، قلنا ان « الحياة » لم « تذهب » الى أى مكان . فالقدرة الوظيفية لم تعد موجودة ، ولكن ذلك لا يعنى أنها « ذهبت » الى أى مكان ، مثلما أن اختفاء « حجر ك » عندما تقف لا يعنى أنه ذهب الى أى مكان . وبعبارة أخرى ، فاننا بمجرد ان نحرر تفكيرنا من النظرة الجوهرية الى الحياة ، فان قدرا كبيرا من السر والعلو الذى ينسب عادة الى ظاهرة الموت يختفى فورا .

مثل هذا يصدق على « الذهن » أو « الوعى » أو « الشخصية » . فاذا كانت لدينا نظرة جوهرية الى الشخصية ، كان من الطبيعى أن نشعر بأن من الضرورى تعليل اختفائها عند الموت ، وكان من المنطقى تماما أن نتساءل عما حدث لها ، ونضطر الى افتراض سماء ، أو عالم آخر من نوع ما بوصفه مقرا لحياتها الأخرى المفترضة . أما اذا أخذنا بالرأى الوظيفى فى الذهن ، كما يقول به علم النفس المعاصر ، فإن مثل هذا الافتراض لا يغدو غير ضرورى فحسب ، بل يصبح غير منطقى . ذلك لأننا اذا نظرنا الى « الذهن » على أنه مجرد اسم مريح لمجموع قدرات الفرد وخبراته - أو بعبارة أدق ، لردود أفعاله العصبية الحالية الممكنة - فلن يكون فى اختفاء هذا « الذهن » عند الموت أية مشكلة بالنسبة إلينا ، إذ أن القدرة على رد الفعل ، التى تتألف من طاقة عصبية كامنة ، قد طرا عليها تغير لا يزيد فى غموضه على أى تغير للطاقة فى الطبيعة . وماذا نقول عن ردود الأفعال العصبية المتراكمة ، التى نسميها « أنماطا للعادات » و « ذكريات » ؟ انها لما كانت تمثل تغيرا دائما أو شبه دائم فى التركيب العصبى ، فلا بد أن تختفى هذه التغيرات بدورها بتحلل هذا الجهاز العصبى المعين ، أو حدوث تغير فى تركيبه الجزئى . وبعبارة أخرى فان السؤال : « أين ذهب الذهن أو الشخصية ؟ » يغدو مشابها للسؤال : « أين يذهب شكل النبات أو تركيبه

عندما يذوى ويتحلل ؟ » ذلك لأن «شكل» النبات و «تركيب» الذهن انما هما تنظيم ، وتنظيم فحسب . وهكذا يعود علم النفس الحديث الى رأى أرسطو فى هذا الصدد : فالذهن هو صورة الكائن العضوى (أو وظيفته ، كما نفضل نحن أن نسميه) ، وهو بوجه خاص وظيفة المخ والجهاز العصبى المركزى . فاذا تعرضت هذه الوظيفة ، نتيجة للتحلل أو لحادث أو صدمة ، الى حلل مدمر ، أو توقفت تماما ، كانت هذه نهاية «الذهن» أو «الشخصية» .

التعارض الأساسى بين الرايين : من الواضح أن رأى المذهب الطبيعى ، بما ينطوى عليه من تأكيد لفناء الجسم والذهن فى وقت واحد ، يبنى على مصادرة مضادة للمثالية ، هى أن النظام الفيزيائى له الأولوية . والأهم من ذلك بالنسبة الى المشكلة التى نحن بصدددها ، هو أن فيلسوف المذهب الطبيعى يرى الذهن معتمدا تماما على التركيب الفيزيائى (والتركيب العصبى على الأخص) للجسم . وبعبارة أخرى ، فليس الجسم مجرد مقر «لنفس» مستقلة ، أو أداة لها ، وانما الأمر على عكس ذلك : فالذهن لا يعتمد على الكائن العضوى الفيزيائى فى وجوده فحسب ، بل انه هو ذاته لا يعدو أن يكون أداء هذا الكائن العضوى لوظائفه ، ولاسيما حين يكون هذا الأداء مصحوبا بالوعى . أما المثالية فقد رأينا أنها تؤمن بأن للذهن مكانة وقيمة وأهمية أعظم بكثير مما يمكن أن يكون للذهن . كما رأينا أن المثالى يرى فى الجسم خادما أو أداة للذهن الذى يسكنه مؤقتا . وهكذا يتضح التعارض الأساسى بين وجهتى النظر ، ذلك لأن كلا منهما ، اذ تبدأ بمصادراتها الخاصة ، لا يمكنها الا أن تصل الى نتائج يقينية . فاذا كانت للذهن الأولوية فى نظام العالم ، وكان الوعى والطابع الفردى والشخصية هى أهم عناصر هذا النظام ، فمن المنطقى أن نقول ان الذهن يمكن ، بل يجب ، أن يبقى بعد الموت . أما اذا كانت الأولوية للعالم الفيزيائى أو المادى ، وكان الذهن تطورا للمادة معتمدا عليها فى وجوده كل الاعتماد ، فمن المنطقى ، بنفس المقدار ، أن نقول عندئذ ان وعينا الفردى لا يمكن أن يظل باقيا بعد موت الكائن العضوى الفيزيائى .

أسس الايمان

« بماذا نستطيع أن نؤمن ؟ » من الواضح ، فيما يتعلق بالله ، والخلود ، وغير ذلك من الأسئلة القصوى التى تحير الانسان ، أن موقفنا فى هذه الحالة هو نفس الموقف الذى يتكرر دائما كلما كنا بصدد الايمان ، اذ أن ما يمكننا أن نؤمن به ، سواء أكان متعلقا بالله ام بالطبيعة النهائية لآى شئ فى التجربة البشرية ، لا بد أن يتوقف على نوع الكون الذى نؤمن به . فاذا قبلنا الكون كما تصوره الميتافيزيقا المثالية ، فعندئذ نستطيع أن نؤمن بأمور عديدة يستحيل علينا بالضرورة أن نؤمن بها لو كنا نرفض هذه النظرة الى العالم . فقبول المذهب المثالى يؤثر حتما فى منظورنا ، اذ أننا حين ننظر الى الكون

بأعين المثالى ، نرى لكل شىء دلالة وقيمة اخلاقية ، ونرى «الغاية» كامنة فى كل شىء ، و « العقل » مسيطرا على كل شىء وكأنه يشرف على اخراج هذا المنظر الهائل . أما بالنسبة الى فيلسوف المذهب الطبيعى ، فان الأمور تبدو مختلفة كل الاختلاف : فليس ثمة «معنى» أو «غاية» كامنة ، وكل ما تكتسبه الأشياء والحوادث من معنى تضيفه عليها ردود أفعالنا تجاهها ، ومواقفنا منها .

لم لا نؤمن ؟ عند هذه النقطة من أية مناقشة بشأن الايمان يشار عادة سؤال آخر . لما كانت النظرة المثالية تجعل العالم يبدو مكانا للعيش أحب الى نفوسنا ، وتضفى على المصير الانسانى مغزى كونيا ، فلم لا يأخذ كل انسان (حتى صاحب المذهب الطبيعى ذاته) بهذا الرأى ؟ لسنا بحاجة الى القول بأن المثالى أو رجل الدين هو الذى يثير هذا السؤال عادة ، ولكن هذا لا يستتبع بالضرورة بطلان التساؤل ذاته . فاذا سلمنا بأن موجه السؤال لا يقتصر على أن يسألنا بسذاجة « لم لا يؤمن كل شخص كما أفعل » ، فان التساؤل يكون أمرا طبيعيا ، ففيه يعترف بأن المثالية أقدر من المذهب الطبيعى على مواجهة مطالب الرأس والقلب معا . ذلك لأن المثالى لديه من الطمأنينة والراحة ما لا يمكن أن يعرفه من يؤمن بالمذهب الطبيعى . وهكذا يكاد يبدو أن من العناد والمكابرة أن يرفض أحد هذه الطمأنينة التى تبعث السكينة فى النفس . وكما قال الكثيرون ، فان الايمان لا يكلف شيئا ، فلم لا نؤمن ؟

وهنا ايضا نجد أن وليم جيمس قد يكون هو الذى عبر عن هذا الاتجاه أوضح وأشهر تعبير . ذلك لأن مقاله المشهور « ارادة الاعتقاد » انما هو عرض برجماتى طويل موسع لهذا السؤال ذاته : اذا كان الأكثر ارضاء أن نؤمن بالله والحلود ، فلم لا نؤمن ؟ وقد وضع الفيلسوف الفرنسى « بليز باسكال Blaise Pascal » الذى عاش فى القرن السابع عشر ، ما أصبح يعرف باسم « رهان باسكال » ، ويعترف جيمس بأنه انما يقتصر على التوسع فيه . فلنبدا بكلمات باسكال ذاتها :

نستطيع أن نقول : « اما أن يكون الله موجودا واما ألا يكون » . ولكن الى أى جانب ننحاز ؟ ان العقل لا يستطيع أن يعيننا . فهناك هوة لا قرار لها بين المخلوق والخالق . فعلى أيهما تراهن ؟ ان الأمر أشبه بقطعة نقود قد تظهر فيها صورة أو كتابة . فليس ثمة سبب لتأكيد أحد الاحتمالين على حساب الآخر . ولن نستطيع أن تقدم حججا تؤيد هذا دون ذاك .

وقد يقال اننا اذا لم نكن نعرف هذا ولا ذاك ، فان المسلك الصحيح هو ألا نراهن على الاطلاق . غير أن المراهنة أمر لا مفر

منه ، فهي شيء لا يتوقف على إرادتك . إنها عملية أصبحت مندمجا فيها بالفعل . فماذا ستختار ؟

فلننظر في الأمر : انك لما كنت مضطرا الى الاختيار ، فان عقلك لن يشعر باهانة اذا اختار أحد الأمرين أو الآخر . فتلك نقطة واضحة . ولكن ماذا نقول عن سعادتك ؟ لنقارن الكسب والخسارة في حالة المراهنة على أن الله موجود بالفعل . انك اذا راهنت على أنه موجود ، وكان موجودا فانت الرباح . ولو راهنت على أنه موجود ولم يكن موجودا فلن تخسر شيئا . فاذا كسبت ، ربحت كل شيء ، واذا خسرت ، لم تخسر شيئا . فلتراهن اذن بلا تردد على أنه موجود بالفعل (٢) .

ويتفق جيمس مع باسكال على أن العقل لا يستطيع الوصول الى رأى قاطع في مسألة الله والخلود . ولكنه لا يكتفى بأن يستدل على وجود الله من حاجتنا اليه ، كما فعل باسكال قبل أن يقترح « رهانه » بوصفه حجة اضافية لأولئك الذين كانت حاجتهم الى الله أقل إلحاحا من حاجته هو . وبدلا من ذلك يقول جيمس بفكرة أخرى اشتهرت بفضل باسكال : « ان للقلب أسبابه التي لا يعرفها العقل » .

ويدافع جيمس عن حق ما يسميه « بطبيعتنا الوجدانية » وعن مطالبها ، التي تعادل تقريبا ما يسميه علم النفس المعاصر بحاجتنا العاطفية . غير أن جيمس لا يكتفى بالقول بأن للناس جميعا مطالب عاطفية فضلا عن العقلية . فهو يقول ان كل القرارات والأحكام الحيوية ، حتى عندما تبدو عقلية الى أبعد حد ، وقائمة على أساس منطقي ، هي في الواقع ضروب من الاختيار العاطفي الذي تقوم به « طبيعتنا الوجدانية » . فلنضرب لذلك مثلا بذلك الاعتقاد المشهور لدى العالم أو الفيلسوف ، وأعني به الاعتقاد بأن الحقيقة هي القيمة العليا ، وبأن النتائج التي يصل اليها العقل أو الذكاء مفضلة دائما على ما تتجه اليه رغباتنا . ولكن جيمس يتساءل : « ماذا نقول عن تلك المواقف التي يكون لبعضها أهمية كبرى بالنسبة الى السعادة البشرية ، والتي لا يستطيع العقل فيها أن يكتشف أية حقيقة » ؟ لنأمل مشكلتنا المراهنة ، وهي وجود الله والخلود . فلا العلم ولا المنطق بقادرين على أن يقدموا اليها اجابات قاطعة ، واذا لم يكن لدينا مفر من الاعتماد عليها فسوف نكون - وسنظل دائما - في ظلام .

فماذا نفعل اذن ؟ ان الشكاك ، أو اللادري ، يقول : « توقف عن الحكم ولا تختبر شيئا ، ولا تثبت أو تنف » . بل ان ذوى الأذهان الأكثر صلابة قد يذهبون الى حد تأكيد أن من الواجب ألا نؤمن بأي شيء يمكن أن نشك فيه .

فهم قد يطلبون اليينا الا نؤمن أبدا على أساس أدلة غير كافية ، بل ويذهبون الى أن من اللاأخلاقية أن نفعل ذلك . وقد اقتبس جيمس نصا من كليفورڊ Clifford ، الذى كان فى أيامه شكاكيا معروفا ، يقول فيه حول هذا الموضوع:

ان الايمان يفقد قداسته اذا ما تعلق بعبارات لا دليل عليها ، ولم توضع موضع التساؤل ، لمجرد رائحة المؤمن ولذته الشخصية... فلو قبل الايمان على أساس أدلة غير كافية ، فان اللذة تكون لذة مختلصة ، حتى لو كان الايمان صحيحا . وهى خاطئة لأنها مختلصة تتحدى واجباتنا تجاه البشر . فهذا الواجب يقضى علينا بأن نحذر هذه الاعتقادات كما نحذر الوباء الذى قد يسيطر فى وقت قريب على جسمنا ثم ينتشر منه الى بقية المدينة . وانه لمن الخطأ دائما ، وفى كل مكان، ولكل شخص، أن يؤمن بأى شىء على أساس أدلة غير كافية . (٣)

غير أن جيمس يتساءل بذلك : أليست وجهة النظر هذه عند شكاك كبير مثل كليفورڊ ، موقفا وجدانيا الى أبعد حد ، مبنيا على اختيار عاطفى ؟ ان ما يقوله الشخص الذى يتخذ هذا الموقف حقيقة هو أنه يفضل أن يخاطر بفقدان شىء طيب ، اذ يرفض الايمان بما قد يكون صحيحا ، على أن يخاطر بالايمان بشىء قد لا يكون صحيحا .

ويعتقد جيمس أن الشكاك اللادرى يخاف من أن يخدعه الأمل الى حد أنه يسرع الى الطرف المقابل فيخدعه الخوف . وهذا فى رأى جيمس أمر ممتنع : فاذا كان علينا أن نختار بين المخاطرتين ، فانه يتساءل : على أى أساس يختار المرء المخاطرة التى لا تكسب فيها شيئا ، ونخسر كل شىء ، بدلا من تلك التى لا نخسر منها شيئا وقد تجنى كسبا كبيرا ؟ وهذا يعود بنا مرة أخرى الى رهان بسكال ، أو بلغة جيمس المميزة :

ان كان هاهنا خداع وهناك خداع ، فما الذى يثبت أن الخداع عن طريق الأمل أسوأ الى هذا الحد من الخداع عن طريق الخوف ؟ اننى واحد من الناس الذين لا يجدون دليلا على ذلك ، وانا أرفض ببساطة أن أساير الشكاك فى اختياره فى الحالة التى يكون فيها الأمر الذى أراهن من أجله هاما فى نظرى الى الحد الذى يجعل لى الحق فى اختيار نوع المخاطرة الذى أفضله . (٤)

وهكذا فان الدائرة التى سرنا فيها تكتمل : فهناك مخاطرة كلما قمنا

(٣) « ارادة الاعتقاد ومقالات أخرى فى الفلسفة الشعبية »
 "The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy"

(٤) المرجع السابق .

باختيار على أساس أدلة غير كافية . ولكننا قد نضطر في كثير من الأحيان ، أثناء حياتنا ، الى خوض هذه المخاطر ، ومن المؤكد أن اتخاذ قرار بشأن الله والخلود ، هو أكبر أمثلة هذا الاختيار الذي لا مفر منه . وليس هناك آخر الأمر سوى مزاجنا أو حاجتنا الشخصية لكي نقرر أى نوع من الخداع - خداع الأمل أم خداع الخوف - نفضل أن نخاطر به . وهكذا ينتهى المثالى أو المؤمن بالالوهية الى التساؤل : لم لا نؤمن ، ما دام الايمان لن يكلف شيئا ، وقد يجلب لنا منافع جمة من حيث طمأنينة النفس فى هذه الحياة والسعادة بعد موتنا ؟ .

دفاع المذهب الطبيعى : يبدو رد فيلسوف المذهب الطبيعى عادة ، فى نظر المثالى ، مماثلا لموقفه الأصلى فى بعده عن الفهم . فهو يجيب بقوله : « اننى لا أقبل الايمان لأنى لا أستطيع . فانت على خطأ تماما عندما تقول ان مثل هذه الطمأنينة لا تكلف شيئا فهى قد تكلفنى أعز ما أملك ، وهو نزاهتى العقلية » . وينبغى أن يلاحظ على الفور أن هذا الرد لا يقصد به أبدا أن يكون تلميحا متعلقا بأمانة المثالى العقلية ، وانما هو مجرد تعبير عن أن صاحب المذهب الطبيعى ذاته لا يستطيع أن يأخذ بهذا الاعتقاد الا بمن باهظ كهذا .

وقد يقال ان النظرتين الى العالم قد تكونان معا - كما اتفقنا من قبل - متساويتين فيما يتعلق بمنطقهما . فان كان هذا صحيحا ، فكيف يكون الأخذ بالمذهب المثالى محتاجا الى صرامة ذهنية أقل بأى مقدار ؟ ويفسر صاحب المذهب الطبيعى موقفه بقوله : « اننى لا أشير الى منطق خصمى عندما أتحدث عن النزاهة العقلية ، وانما أشير فقط الى المصادرات التى يشيد عليها بناؤها المنطقى . فهذه المسلمات الأساسية هى التى لا يمكننى أن أقبلها ، اذ لا يوجد لها مبرر فى تجربتى ولا فيما أعتقد أنه اجماع الشواهد التجريبية فى عمومها . أما اذا كان المثالى يرغب فى قبول هذه المسلمات ، او يتعين عليه قبولها لكى يجد فى العالم بيئة مريحة للحياة البشرية ، فهذا شأنه . ولعله قد مر بتجارب شخصية أدت به الى الاعتقاد بأن الحقيقة النهائية روحية ، أو تبرر اتخاذه من هذا الاعتقاد مصادرة كبرى فى مذهبه . فان استطاع أن يفعل ذلك ، فهنيئا له ما يفعل ، أما أنا شخصيا فلا أستطيع . »

من أين تأتى هذه الفوارق ؟ : من الواضح أننا اذا سرنا فى هذه المناقشة أية خطوة أبعد من ذلك ، فسيؤدى بنا ذلك حتما الى خوض غمار دراسة مفصلة فى سيكولوجية الايمان أو الاعتقاد . ومع ذلك فليس فى وسعنا أن نختم هذه المناقشة دون أن نقول كلمة أخيرة . فهذه النقطة بالذات ترتبط بمشكلة من أكثر المشكلات المحيرة فى التجربة البشرية ، وأعنى بها : كيف يمر شخصان بنفس التجربة وتكون لهما استجابتان متعارضتان عليها ؟ لقد سبق أن أثرنا

هذا السؤال عند نهاية الفصل الرابع ، وما نحن أولاء نعود اليه . والرد المعتاد لهذا السؤال هو : « ان ذلك يرجع الى الاختلاف فى التكوين الذى تركز عليه التجربة المشتركة عند كل منهما » . ولكننا لاحظنا وجود اختلافات شديدة التباين فى استجابات أشخاص من نفس العمر ، ولهم نفس التكوين العام ، كما هى الحال مثلا فى أفراد أسرة واحدة متماسكة أو بين « أصدقاء العمر » . وهذا يؤدى بنا الى الشعور بأن تلك الاجابة كانت مبسطة أكثر مما ينبغى . فعندما يلاحظ المرء مسلك شقيقتين تكون له صلة وثيقة بهما ، مثلا ، ويرى الى أى حد يجد أحدهما مضامين مثالية فى كل ما يحدث ، على حين أن استجابة الآخر تسير بنفس الضرورة المحتومة فى اتجاه المذهب الطبيعى - فعندئذ يجد المرء نفسه مضطرا الى البحث عن أغوار أعمق للمشكلة .

والرد الوحيد الذى يمكن أن يواجه أى اختبار علمى هو القائل ان هذا التباين يرجع جزئيا الى فارق فردى فى الوراثة والاستعداد - أعنى فوارق فى تركيب الأعصاب وحساسية الحواس ووظائف الغدد ، بل والهضم ذاته . وتسمى الحصىلة النفسية لوظائفنا العصبية والغددية الأساسية عادة باسم « المزاج » ، وهو لفظ يشيع استخدامه فى وصف الاستعداد أو الميل الأصلى للفرد من الناحية النفسية والجسمية . ومن ثم ففى امكاننا أن نعيد صياغة سؤالنا السابق من جديد ، بحيث يصبح : الى أى مدى تؤدى الفوارق المزاجية الى اختلافات فى وجهة النظر الفلسفية ؟ وهل المعركة بين أنصار المذهبين المثالى والطبيعى « مسألة غدد فقط » ، كما يقول التعبير الشائع ؟

مشكلة المزاج : ربما كان وليم جيمس هو المسئول عن المحاولة الحديثة للربط بين المزاج والميتافيزيقا . ولقد سبق لنا أن أشرنا الى التقابل المشهور الذى وضعه بين المثالى « الرقيق الذهن » وبين الطبيعى الصارم الذهن (٥) . وقد أعرب الشاعر الانجليزى « كولردج » منذ حوالى قرن ونصف ، عن فكرة مشابهة لهذه الى حد بعيد حين وصف الناس جميعا بأنهم اما أفلاطونيون واما ارسططالليون وفى أيامنا هذه أدى ظهور النظرية الغددية فى الشخصية ؛ الى اتساع نطاق الرأى القائل ان نظرة المرء الى العالم ترتبط بوظائفه العضوية ارتباطا وثيقا . ولما كان المذهب الطبيعى يؤكد أولوية العالم الفيزيائى ، فانه لا يجد فى هذه النظرية - كما هو متوقع - أى شىء غير منطقى (وهو قطعاً لا يجد فيها أى شىء يصدمه) . فهو لا يشعر بأى حرج عندما يقول شخص عنه انه يؤمن بمذهبه ، وبالمصادرات الأصلية التى بنى عليها المذهب بوجه خاص ، نتيجة لاتزان معين فى الغدد -

(٥) لم يستخدم جيمس نفسه تعبيرى « المثالى » و « الطبيعى » فى هذا التقابل ، غير أن من المعترف به عامة أن هناك ارتباطا وثيقا بين تصنيفه وبين التضاد الفكرى الذى أكدناه طوال هذا الكتاب .

أو على الأرجح ، لعدم اتزان فيها . بل ان القائل بالمذهب الطبيعي يرى أن أفضل تفسير لتحيزنا الأصلي لمصادر معينة هو وجود تفضيل مزاجي متأصل فينا . وقد يذهب به الأمر الى حد القول بأن هذا هو التفسير الوحيد الممكن .

أما المثالي فأمر مختلف ؛ ذلك لأن أية نظرية فيزيائية في الشخصية تثير بما فيه الكفاية ، أما تطبيق هذا الرأي على الفلسفة فهو في نظره أمر لا يحتمل . والواقع أن قليلا من النظريات هو الذي يستثير المثالي الى النضال بقدر ما تستثيره هذه النظرية . ومن المعروف أن صاحب المذهب الطبيعي يتهم المثالي أحيانا بأنه ينظر الى كل الآراء باستثناء آرائه هو ، على أنها ليست باطلة فحسب ، بل شريرة . وهذه مبالغة دون شك . ولكنها تقترب من الحقيقة في حالة النظرية الراهنة المتعلقة بالمصادر التي يستمد منها المزاج الفلسفي . ذلك لأنه لو أمكن اثبات هذه النظرية تجريبيا ، لتعرض معها بناء الميتافيزيقا المثالية بأسره لخطر ماحق . فلو ثبت أن أشخاصا لديهم اتزان غددى معين يميلون الى الانجذاب نحو قطب رئيسي معين من قطبي التفكير دون الآخر . فماذا يصبح مصير المصادرة الأساسية القائلة بأولوية « الذهن » أو « الفكر » في الكون ؟ وإذا كان ما نفكر فيه يتحدد على أساس ما نأكله أو على أساس طريقة عمل الغدة النخامية ، فمن الواضح عندئذ أن الأولوية « للمادة » أو العالم الفيزيائي . ومهما تكن المثالية منطقية أو عميقة المفزى أو ملهمة ، فإن تحقيق نظرية المزاج هذه يترك الفلسفة المثالية معلقة في الهواء بلا دعامة . دون أن يبرر وجودها شيء الا نوع من الجاذبية الجمالية .

وهكذا نكون قد أتممنا دورة كاملة : فما نؤمن به عن الله والخلود يبدو متوقفا على ما يمكننا أن نؤمن به عن طبيعة العالم بوجه عام - وهذا بدوره يبدو متوقفا على ما يمكننا أن نؤمن به بشأن مصادر الايمان ذاته أو العوامل المتحركة فيه .

ولا بد أن يؤدي الدور الواضح في هذه النتيجة الى القول بأنها ليست مرضية على الوجه الأكمل . ولكن من الصعب أن نصل الى أي استنتاج آخر يمكن أن يكون ممكنا في اطار معرفتنا الراهنة . فنحن آخر الأمر ، نؤمن بما نستطيع أن نؤمن به ، غير أن هذا بدوره يتوقف على عوامل تباغ من الكثرة ومن التباين من فرد الى فرد حدا يجعل لكل ذهن امكانات الايمان خاصة به وحده .

الفصل الثامن عشر

النزعة الإنسانية والوجودية

توجد فلسفتان ، من بين الفلسفات الشائعة في أيامنا هذه ، تحتلان مركزاً خاصاً ، وتقف كل منهما على الحد الفاصل بين المذاهب الفلسفية بمعناها الفني وبين « فلسفة الحياة » الشعبية ، وكل منهما وجدت من الكتاب و « المثقفين » اهتماماً يفوق ما وجدته من الفلاسفة المحترفين . ولكل من الفلسفتين نظريات ميتافيزيقية مجردة ، وذلك على الأقل بصورة ضمنية ، ولكن كلاهما لا تكاد تعرف الا على أساس أحكامها الأخلاقية وآرائها العينية في الموقف الانساني فحسب . وتبدو كلتا الفلسفتين حديثة الى حد يلفت الأنظار بحق (رغم أن لكل منهما جذورها التي تمتد الى قرن وربما أكثر من قرن فيما مضى) . ذلك لأن كلاهما تعبر عن أحوال واتجاهات لا يمكن أن تسمى الا « معاصرة » .

ويكاد يكون من المؤكد أن كل طالب قد سمح عن هاتين الفلسفتين . فإذا كانت أية مصطلحات فلسفية قد ترامت الى سمعه قبل أن يبدأ دراسته المنظمة لهذا الميدان ، فالأرجح أن « الإنسانية » و « الوجودية » من أول المصطلحات التي اكتسبها . ومن الجائز أن الشعبية التي نالتها هاتان المدرستان ترجع الى إعجاب الكتاب ، ولا سيما كتاب القصة والمسرح ، بهما ، أكثر مما ترجع الى أية أهمية خاصة لهما في المجال العقلي . ولكن ، بغض عما اذا كان التاريخ سيحكم على هاتين الفلسفتين بأنهما عميقتان ، أم سيكتفى بتأكيد أنهما فلسفتان روجتهما الدعاية الذكية فحسب ، فإن تأثيرهما خلال الثلث الاوسط من القرن العشرين سيظل قويا الى حد بعيد . ولن يكون من الممكن تحديد العلاقة بين الإنسانية والوجودية بدقة الا بعد بحث كل منهما على حدة . وسوف نبدأ بأقدمهما ، وهي النزعة الإنسانية .

النزعة الانسانية في عصر النهضة : كان للفظ « النزعة الانسانية humanism » تاريخ طويل ، تغيرت خلاله معانيه كثيراً ، شأنه شأن معظم الألفاظ التي تظل تستخدم طويلاً . ولقد برزت بوجه خاص أهمية ثلاثة من هذه المعاني : أقدمها معنى أدبي ثقافي ، نشأ في ظل حركة النقد الأدبي والدراسة الثقافية للأدب ، التي ارتبطت بعصر النهضة الأوروبية . وهنا كان معنى

اللفظ هو الأفكار والكتابات التي ظهرت في القرن السادس عشر على الأخص، والتي كان موضوعها الأول هو الإنسان - أي اهتمامات الإنسان وأوجه نشاطه في هذا العالم ، ولا سيما أوجه نشاطه العقلية والجمالية . ولقد كان الإنسان المثالي ، في نظر هؤلاء الكتاب الأوائل ، هو الفرد المكتمل التكوين ، الذي تحققت كل قدرته الى أقصى حد . أي ان فلسفة تحقيق الذات كانت هي السائدة حينئذ .

ولقد كان قدر كبير من طريقة الحياة والتفكير في عصر النهضة ، كما هو معروف ، رد فعل واعيا على المثل العليا الزاهدة في العصور الوسطى . فلم يعد إنسان عصر النهضة على استعداد للتضحية بقدر كبير من إنسانيته في سبيل ثواب العالم الآخر ، وأصبح الرهبان والراهبات (الذين كان يفترض من قبل أنهم يرمون بتضحيات كبيرة في هذا الصدد) ، موضوعا للسخرية والازدراء بين كثير من كتاب ذلك العصر ومفكريه . ولقد أدت عودة ظهور الاهتمام بكثير من مواد الحضارة الكلاسيكية ، واكتشافها من جديد ، الى شعور رجال القرنين الخامس عشر والسادس عشر شعورا قويا بما يمكن أن تكون عليه الإنسانية في أحسن أحوالها . وكان العقل في عصر النهضة ينظر الى الحياة اليونانية والرومانية على أنها النتاج المثالي لتطور النزعة الإنسانية ، ويشعر باليأس من امكان بلوغ هذه القمم مرة أخرى . غير أن ادراك رجال عصر النهضة لتعلق الإنسان الكلاسيكي الشديد بهذا العالم الحاضر ، وعزوفه عن العالم الآخر وما فيه من ثواب وعقاب ، شجعهم على محاولة السعى الى تحقيق القدرات البشرية على نحو أكمل مما كان يحدث في العصور الوسطى .

فالمعنى الأول والأقدم للفظ « النزعة الإنسانية » هو ذلك الذي يعبر عن تلك المحاولة التي بذلت في ميدان الأدب والنقد الأدبي . كذلك فإن هذه الحركة التي ظهرت في عصر النهضة قد وضعت على أساس الاشتقاقى للفظ - أعني التركيز الدائم على الإنسان ، وحياته في هذه الدنيا ، والامكانيات الرائعة لهذه الحياة . وينبغي أن يلاحظ أن هذه النزعة الإنسانية الأصلية لم تكن ترفض الدين بوصفه أحد العناصر المكونة للحياة الحرة ، وإنما هي قد نبذت على وجه التحديد ، الرهبنة والتعصب وكل محاولات اعطاء القيم الدينية المكانة العليا ، لا سيما اذا كانت هذه المكانة العليا تعنى التضحية بأى جزء من الماهية الأساسية للإنسان .

المعاني الحديثة « النزعة الإنسانية »

أما المعاني الرئيسية الأخرى «لنزعة الإنسانية» فلها أصل أحدث عهدا، اذ أنها وضعت ، الى حد بعيد ، خلال القرن الحالى . ويعد كل من هذه المعاني تأكيدا لجانب معين من المعنى الشامل للفظ . فهناك مثلا نوع من الفلسفة

انبرجماتية وضعه أكبر البرجماتيين الانجليز ، وهو ف . ك . س . شيلر أطلق عليه اسم « النزعة الانسانية » على وجه التحديد . ويتلخص موقف شيلر الأساسى فى تلك الجملة المشهورة التى اقتبسها من بروتاجوراس ، المفكر المعاصر لسقراط وأفلاطون : « الانسان مقياس الأشياء جميعا » . ومع ذلك فلما كان اهتمام شيلر الرئيسى منصبا على مجال المنطق ونظرية المعرفة ، لا على مجال الأخلاق ، فقد كان من الطبيعى أن يؤكد المعايير البرجماتية والانسانية « للحقيقة » و « الصواب » ، أكثر مما يؤكد معايير « الخير » . وكان يعتقد ، بوجه عام ، أن أى حديث عن الحقائق المطلقة أو العالية أو الأولية هو حديث عقيم . فنحن نعرف ما نعرف نتيجة لتجربتنا الانسانية البحتة ، ونظرا الى أن هذه التجربة تتغير من جيل الى جيل ، فلا بد أن نتوقع تغير معرفتنا وحقائقنا بدورها .

وعلى الرغم من أن شيلر قد وضع مذهبه فى الأعوام الأولى من القرن العشرين ، قبل أن تصل التجريبية المنطقية الحديثة الى مرحلة نموها الحالية ، فمن السهل أن ندرك وجود علاقات معينة بين هذه النزعة الانسانية الانجليزية وبين التفكير الوضعى الحديث الذى ناقشناه فى الفصل الحادى عشر . مثال ذلك أن المدرستين تتفقان على أنه لا توجد وسيلة يستطيع بها الانسان تجاوز تجربته من أجل اكتساب معرفة عن حقيقة مزعومة تعلو على التجربة . ومن هنا فإن أى حديث عن « حقائق أزلية » أو « مطلقة » لا يعدو أن يكون لغوا . صحيح أن فى استطاعتنا أن نحلم بهذه الماهيات غير القابلة للمعرفة ، وقد نود لو كان فى إمكاننا اثبات وجودها . ولكن لما كان من المستحيل اثبات هذا الوجود - لأن اثباته لا يكون الا عن طريق التجربة ، وليس ثمة وسيلة ممكنة للخروج عن التجربة من أجل الاهتداء الى ما يوجد « خارج التجربة » - فإن أية عبارة تزعم أنها تعبر عن حقيقة فوق التجريبية ، أو غير بشرية ، هى عبارة لا معنى لها . ذلك لأن الانسان - كما لا يمل شيلر تذكيرنا - هو « مقياس الأشياء جميعا » : مقياس ما هو موجود ، على أنه موجود ، وما هو غير موجود على أنه غير موجود . فالتجربة الانسانية هى وحدها التى تستطيع أن تنبئنا بما هو موجود وما هو غير موجود ، ولا يمكن أن نستمد من أى مصدر غيرها معرفة بشأن حقيقة التجربة الفعلية أو طبيعتها . وهكذا فإن الوضعية الحديثة ، وكذلك المذهب الذى يكن تسميته « بالنزعة الانسانية الايستمولوجية » ، تتخذ من المبدأ السابق أول حقيقة أساسية بسيطة لحياتنا الذهنية ، وهما معا متفقان فى الحملة على ذلك العدد الهائل من المدارس الفلسفية ، واللاهوتية التى تنكر هذه الحقيقة البسيطة .

النزعة الانسانية الدينية

هناك نوع آخر من النزعة الانسانية أشهر بكثير من النوع السابق ، كما أنه أثار حوله قطعا مزيدا من الجدل ، هو ذلك الذى يعرف عادة باسم « النزعة

الانسانية الدينية . ومن سوء الحظ أن هذا اللفظ بدوره ينطوى على خلط غير قليل ، إذ أن نفس الأشخاص الذين يسمون أنفسهم بالانسانيين الدينيين ليسوا متفقين حول ما يعنيه هذا الاصطلاح . وكل ما ينفق عليه هؤلاء جميعا هو معارضتهم للمذاهب المسيحية ذات الاتجاه السلفى التقليدى الكلفينى الأشد تمسكا . فالانسانيون يعارضون بوجه خاص الاهتمام الذى تبديه هذه الطوائف بالخطيئة الأولى ، وانحطاط الانسان وعجزه بدون المعونة الالهية . ولكن الانسانيين الدينيين ، بعد تفنييهم لهذه المذاهب المتطرفة التى تؤكد الكمال المطلق لله والنقص المطاة للانسان ، قلما يتفقون على مضمون العقيدة التى يدعون اليها .

وأخطر الصعوبات التى تواجه هؤلاء المفكرين تنشأ من تعريف لفظي « الدين » و « الله » ، بل من مفهومي هذين اللفظين . فلقد حاول جميع هؤلاء الانسانيين الدينيين تقريبا تخفيف العنصر الخارق للطبيعة فى الدين ، بل أن بعضهم حذف تماما كل ما هو خارق للطبيعة . وكان معنى ذلك بطبيعة الحال إعادة تعريف لفظ « الدين » ، إذ أن الدين ، والقول بما هو خارق للطبيعة ، لا ينفصلان بالنسبة الى العالم الغربى . وفى بعض الحالات اقترن حذف هذا العنصر الخارق للطبيعة ، أو الاقلال من أهميته ، الى استغناء مناظر عن فكرة الله ، ولكنه أدى فى حالات أخرى الى إعادة تعريف هذا اللفظ . ومع ذلك فمن الواجب أن نعترف بأن إعادة التعريف هذه بلغت فى كثير من الأحيان حدا جذريا أدى الى الاستغناء عن فكرة الله بطريقة مستترة غير مباشرة ، بدلا من أن يكون ذلك بطريقة صريحة مباشرة .

تعريف « الله » : يميل الانسانيون الدينيون الى تعريف الله من خلال المثل العليا الانسانية والمبادئ الاجتماعية وحدها . وقد جمع « كورليس لامونت » وهو مؤلف أمريكى مشهور بكتاباتة عن النزعة الانسانية نماذج لتعريفات الألوهية ذات الاتجاه الاجتماعى هذه ، وفى اعتقاده أن خير ما يمكن عمله هو اقتباس بعض التعريفات من هذا المصدر (١) . مثال ذلك أن ديورانت دريك يقول : ان الله هو الذات الشاملة فى كل منا ، وهو ارادتنا الخيرة ومثاليتنا والعقل الذى يجمعنا معا ويدفعنا الى الامام بقوة داخلية قاهرة نحو تلك الحياة المثلى التى نصبو اليها حين نكون فى أحسن أحوالنا . ويصف جيسى هـ . هولمز الله بأنه العنصر الداخلى الموحد ، الذى يدفعنا نحو الوحدة فى عالم من الاخاء . ويقول هنرى نلسون ويتمان ، الذى اشتهر خاصة بمحاولاته

(١) « النزعة الانسانية بوصفها فلسفة Humanism as a Philosophy » الطبعة الثانية (نيويورك : الناشر : Philosophical Library ، ١٩٤٩) . والاقتباسات كلها مأخوذة من هذه الطبعة . ونحن نوصى كل من يريد الاستزادة عن النزعة الانسانية بقراءة هذا الكتاب .

تعريف الله على أسس انسانية : ان الله هو التفاعل المتبادل بين الأفراد ، والجماعات ، والعصور ، وهو التفاعل الذى يولد أعظم قدر ممكن من الخير المتبادل ويساعد على تحقيقه .

ولسنا بحاجة الى القول انه ، مهما يكن سمو هذه المفاهيم الخاصة بالله ، فانها قطعاً لا تكاد تشترك فى شيء مع التعريفات التقليدية للالهية . مثال ذلك أنه لا توجد صلة بينها وبين المفاهيم المختلفة لله ، التى نوقشت فى الفصل الذى عرضنا فيه من قبل مذهب الالهية المفارقة . بل ان من العسير فى الواقع أن نتصور كيف يتسنى للقائل بمذهب الالهية المفارقة ، وللقائل بالنزعة الانسانية ، مهما يكن حسن نيتهما ، أن يتجنبنا الغموض والخلط اذا ما حاولا أن يتفاهما عقلياً حول موضوع الالهية فى عمومته . وليس معنى ذلك أن أصحاب مذهب الالهية المفارقة « على صواب » وأن الانسانيين « على خطأ » فى مفاهيمهم ، بل ان قصدنا الوحيد هو أن نذكر الانسانيين بأن عبء البينة اللغوية انما يقع عليهم اذا ما اختاروا الاحتفاظ بلفظ ظل طوال قرون عديدة يحمل معنى عاماً واحداً ، مع تأكيدهم ضرورة استخدام هذا اللفظ بحيث يؤدي معنى مختلفاً . ان لكل متحدث أو كاتب الحق فى تعريف ألفاظه كما يشاء ، غير أن الانسانيين الدينيين كثيراً ما يتهمون بأنهم يطلبون من قرائهم أو سامعيهم أكثر مما ينبغى عندما يستخدمون معنى تقليدياً بمعنى غير تقليدى على الاطلاق ، ثم يتوقعون من القارئ أن يقوم بالتعديل اللغوى المناسب فى كل مرة يظهر فيها اللفظ .

تعريف « الدين » : ينطوى مفهوم « الدين » عند النزعة الانسانية على كثير من المشكلات المماثلة ، المتعلقة بالمعنى اللغوى . ذلك لأن بعض الانسانيين حين أكدوا أن الدين مسألة اتجاه أو موقف ، لا مسألة مضمون ، قد ادرجوا ظواهر كالشيوعية ، بل كالاتحاد ذاته ، ضمن « الأديان » . وقد أحسن « لامونت » التعبير عن هذه المسألة ، إذ قال : « ان بعض هذه التعريفات المعادة تنسب ضمناً اسم الدين الى أية دعوة منظمة تنظيمياً اجتماعياً ، تنجح فى كسب ولاء الناس وعواطفهم . وعلى هذا الأساس تصبح كرة القدم ، ونقابات العمال ، والأحزاب السياسية ، والجيش ، بل وجمعيات الشعر أيضاً - تصبح هذه ضروباً من النشاط الدينى » . (٢)

وبالاختصار ، فإن الانسانيين الدينيين قد سعوا الى الاحتفاظ بمفهوم « الدين » لكى يدل على كل نشاط ينطوى على مبادئ رفيعة ، وله اتجاه اجتماعى ، بغض النظر عن وجود أى عنصر عال أو خارق للطبيعة فيه أو عدم وجوده . ولهذا التعديل ميزة واضحة ، هى أنهم يستطيعون بفضلها النظر الى

أوجه نشاطهم فى ميدان النزعة الانسانية ذاتها على انها « دينية » ، ويمكنهم ان يؤكدوا للعالم ان للانسانيين ، كما لمعظم الناس ، ديناً . ولكن فيه عيبا واضحا هو أنه يولد الخلط والاضطراب ، ما دامت النزعة العلوية - فى شكل من أشكالها - كانت على الدوام أساسية للدين ، فى العالم الغربى على الأقل .

ولعل أشهر وثيقة صورت عن النزعة الانسانية الامريكية هى « البيان الانسانى Humanist manifesto » المشهور الذى وضع عام ١٩٣٣ ، ووقعه كثير من المثقفين والزعماء الدينيين ذوى الاتجاه المتحرر . وقد حاولت هذه الوثيقة الرائعة الصغيرة ، من خلال ما ورد فيها من أقوال ، ان تدرج أنواعا فرعية متعددة من النزعة الانسانية تحت فئة عامة واحدة ، ولذا فقد أدرجت فيها النزعة الانسانية الدينية بطبيعة الحال . ولكن لما كانت مجموعة الموقعين قد اشتملت على عدد من اللادريين المعروفين ، فلم يكن هناك مفر من اتخاذ موقف وسط . وكانت النتيجة تعريفا للدين لن تكون دهشة المتدينين ازاءه - على الأرجح - أقل من دهشة غير المتدينين فى وقت نشره . فالتعريف يقول: « ان قوام الدين هو تلك الأفعال والغايات والتجارب ذات الدلالة الانسانية » . والواقع ، كما أشار نقاد النزعة الانسانية الدينية ، أن من الصعب أن نرى شيئا لا يدخل ضمن نطاق هذا التعريف ، ما دامت لمعظم أوجه النشاط الانسانية دلالة انسانية . ومن المؤكد أن هذا التعريف يشمل الفن، والتعليم، والخدمة الاجتماعية ، والسياسية ، والنشاط النقابى ، والتشريع ، والعلم ، وما شابهها . غير أن كل من يسعى الى أن يكون تفاهمه العقلى مع الآخرين دقيقا ، قد اكتشف أن أى تعريف يشتمل على كل شيء لا يكون له معنى . وعلى ذلك فإن معظم الناس لا يفهمون من التعريف ، فى هذه الحالة بعينها ، الا القليل .

وينبغى أن نعترف بأن النزعة الانسانية الدينية قد أخذت على عاتقها مهمة تكاد تكون مستحيلة ، ولذا ينبغى أن نتعاطف معها عندما يبدو أنها تواجه صعوبات . فهى تحاول الاتيان برأى فى الحياة البشرية ومصير الانسان يسير فى اتجاه مضاد لمذهب الألوهية المفارقة للمسيحى فى كل نقطة تقريبا . ولكن لما كان مذهب الألوهية المسيحى هذا هو ذاته ما يعنيه معظم الناس فى أوربا وأمريكا « بالدين » فإن من المستحيل على معظمنا أن نغير طريقة فهمنا للمعانى فى كل مرة نستمع فيها الى كلمة « الدين » . على أن هذا هو بعينه ما تطلبه الينا النزعة الانسانية الدينية القيام به . فهى تستخدم لفظ « الدين » و« الدينى » بتوسع كبير ، تماما كما تفعل مع لفظ « الله » و« الالهى » . ومع ذلك فهى تتوقع منا أن نقوم بعملية تحويل ذهنية فى كل مرة يظهر فيها اللفظ ، وهو قطعاً عمل أشق من أن يؤديه معظمنا بسهولة وهم يقرءون أو يسمعون .

وبالاختصار ، فإن الانسانى الدينى يحاول تشييد دين يظل الجزء الأكبر من مضمون الدين التقليدى خارجا عنه . وهو يؤمن بالله - ويعنى بذلك مجموع كل الأمانى الاجتماعية للجنس البشرى ، والقوى الفكرية التى تعمل فى التاريخ . وهو يؤمن بالخلود - بمعنى حفظ المجتمع للدور الذى أسهم به كل فرد فى التقدم الانسانى . والأهم من ذلك كله أنه يؤمن بالانسان ، ولاسيما غايات الانسان وانجازاته المثالية . فكل ما يسهم فى تحقيق سعادة البشر الهى ، وكل أوجه النشاط التى تعمل على بلوغ البشرية أعلى درجات التقدم والتطور هى أوجه نشاط دينية . هذه هى الدعوة المقدسة كما تراها النزعة الانسانية الدينية المعاصرة .

النزعة الانسانية الطبيعية

أما الفرع الرئيسى الأخير الذى سنعرض له بالبحث ، من بين فروع النزعة الانسانية ، فلعل أفضل تسمية له هى النزعة الانسانية الطبيعية وإن كان لفظ النزعة الانسانية العلمية أوسع انتشارا . وكما توحى كلتا التسميتين ، فإن لهذه الفلسفة صلة وثيقة بالمذهب الطبيعى الفلسفى ، الذى درسناه دراسة مفصلة فى الفصل الرابع ، وبالنظرة العلمية الى العالم فى عمومها . بل إن من الدقة أن ننظر الى هذا النوع من النزعة الانسانية على أنه هو النظرية الأخلاقية ، أو فلسفة القيم ، التى تستخلص من المذهب الطبيعى بأكبر قدر من الاحكام المنطقى . ولو أطلقنا عليها اسم المذهب « الطبيعى التطبيقى » ، لما كان فى ذلك خروج على النزعة الانسانية ولا على المذهب الطبيعى .

ولا جدال فى أن أبرز تعاليم النزعة الانسانية الطبيعية هو تفنيدها القاطع لكل أشكال العلو على الطبيعة . وترى هذه الفلسفة ، بدلا من ذلك ، أنه لا يوجد الا نظام واحد للوجود - هو العالم الطبيعى - وأن الانسان كائن طبيعى فحسب ، ليس لسعادته ورخائه من مصدر سوى جهوده الخاصة التى لا يعتمد فيها على شيء . وكما سبق لنا أن رأينا فى الفصل الخاص بالمذهب الطبيعى ، فإن هذا المذهب ينظر الى الكون على أنه سوى أو غير مكترث بالبشر ، وكذلك بالحياة بجميع أشكالها . فالتبيعة لا تمدنا الا بما يمكننا أن نسميه بالمواد الخام التى نستطيع أن نشيد على أساسها حياة مرضية لنا وربما لذريتنا . غير أن الطبيعة لاتضمن لنا شيئا . فنحن مستقلون ، معتمدون على أنفسنا ، فى بيئة لا تضع خططا ، ولا تعرف تفضيلات أخلاقية ، ولا تعد أحدا بشيء .

كذلك يرفض الانسان الطبيعى ، بنفس اللهجة القاطعة ، ما يسميه « بأوهام الخلود » . فهو يعتقد أن « هذه الحياة هى كل شيء ، وهى كافية » . وهو لا ينكر أن معظم الناس يتوقون الى البقاء ، ومن هنا فلا بد أن يعد

شعورهم هذا أمرا طبيعيا . ولكن هذا أمر لا علاقة له بإمكان البقاء - أي أننا لانستطيع أن نستدل من وجود هذا الحنين لدى الناس ، على أن من الضروري ارضاء شعورهم هذا . ومع ذلك فإن الاهتمام الحقيقي للقائل بهذا النوع من النزعة الانسانية ، لا ينصب على النتائج السلبية لهذه الفكرة الرئيسية ، وإنما على اثبات أن هذه الحياة ذاتها يمكن أن تكون مرضية الى حد يكفى لجعل توقع الموت أمرا مقبولا من الوجهة النفسية . أما كونه ينجح فى مهمته هذه أم لا ، فذلك بالطبع قرار يتوقف على مقدار صلابة ذهن قارئه - أو سامعه - أو رفته . فالطبيعيون والماديون وأمثالهم لا يجدون صعوبة فى قبول حجج صاحب النزعة الانسانية فى هذه المسألة ، غير أن هناك بالطبع مدارس أخرى تخالفه بكل قوة . ويرى صاحب النزعة الانسانية الطبيعية أن كل الجهود العديدة التى تبذل لاثبات وجود الله أو الخلود تنطوي على تفكير مبنى على التمنى، ويرى فى هذا كله دليلا على افتقار كل من يبذل هذه الجهود الى النضج الانفعالى والعقل .

وهكذا نستطيع أن ندرك ، حتى من هذا العرض الموجز للنزعة الانسانية الطبيعية ، أن مهمتها الرئيسية هى أن تستخلص صراحة بعض النتائج الضمنية الموجودة فى النظرة العامة للمذهب الطبيعى الى العالم ، كما عرضناها من قبل . ومع ذلك فإن النزعة الانسانية تعرض بتوسع بعض النتائج الضمنية الأقل وضوحا (وربما الأقل سلبية) للمذهب الطبيعى . ولما كانت هذه النتائج هى التى تضى على النزعة الانسانية طابعها المعاصر المميز ، فلا بد لنا من بحثها بشئ من التفصيل .

المجتمع المثالى عند النزعة الانسانية

يحسن بنا فى هذا الموضع أن نستمع مرة أخرى الى « لامونت » وهو يقدم عرضا موجزا للنزعة الانسانية الطبيعية :

ان النزعة الانسانية هى وجهة النظر القائلة بأن الانسان لا يحيا الا حياة واحدة ، وأن عليه أن يستغلها بقدر استطاعته فى العمل الخلاق وتحصيل السعادة ، وأن السعادة البشرية تبرر نفسها بنفسها ، ولا تحتاج الى ضمان أو دعامة من مصادر عالية على الطبيعة ، وأن العالى على الطبيعة ، الذى يتصور عادة فى شكل آلهة سماوية أو جنات مقيمة ، ليس موجودا على أية حال ، وأن البشر يستطيعون ، باستخدام عقولهم الخاصة والتضافر معا بحرية، أن يشيدوا صرحا من السلام والجمال على هذه الأرض .

وصحيح أن أى شعب لم يقترب بعد من بناء المجتمع المثالى .

ومع ذلك فان النزعة الانسانية تؤكد أن عقل الانسان وجهوده الخاصة هما أفضل أمل لديه ، بل هما أمل الوحيد ، وأن رفض الانسان الاعتراف بهذا الأمر من الأسباب الرئيسية لاشفاقه طوال التاريخ . والواقع أن الناس يشعرون ، في عصور الاضطراب والانحلال ، كعصرنا الحالي ، بأن هناك ما يغريهم على الهرب الى عالم تعويض من صنع خيالهم ، أو التماس العزاء فيما يعلو على الطبيعة . غير أن النزعة الانسانية تقف بكل حزم ضد هذا الاتجاه ، الذي يعبر عن الانهزامية ويشجع عليها في الوقت ذاته . ففلسفة النزعة الانسانية تسعى على الدوام الى تذكير الناس بأن مقرهم الوحيد هو هذه الحياة الدنيا . فلا جدوى من بحثنا في غيرها عن السعادة وتحقيق الذات ، اذ ليس ثمة مكان غيرها نقصده . ولا بد لنا نحن البشر من أن نجد مصيرنا وارضنا الموعودة في عالمنا هذا الذي نعيش فيه ، والا فلن نجدهما على الاطلاق (٣) .

النزعة الانسانية والضوابط الاجتماعية : وثانيا ، فان المجتمع الذي يحيا بالنزعة الانسانية الطبيعية لا بد أن يضع لأخلاقه أسسا أخرى غير تلك الأسس التي ظلت الأخلاق ترتكز عليها طوال قرون عديدة - وأعني بها « ارادة الله » و « الأوامر الالهية » . ولا جدال في أن هذا سيكون تحولا جذريا ، لأن هناك اعتقادا شائعا على أوسع نطاق ، حتى بين اللادريين والملحدين ، بأن الايمان بالله ضروري لمعظم الناس حتى يظلوا أخلاقيين شاعرين بالمسئولية الاجتماعية . هذا الايمان تعبر عنه الكلمة المشهورة التي اقتبسناها من قبل : « لو لم يكن الله موجودا لكان من الضروري اختراعه » ، كما تعبر عنه الملاحظة التي أبداهها الايرل « شافتسبري Shaftesbury » ، والتي اكتسبت شهرة بعد استعمال دزرائيلي وغيره لها : « لكل العقلاء من الناس نفس العقيدة (أى الشك أو الالحاد) ، غير أن العقلاء لا يصرحون بذلك أبدا » . ونتائج هذه العبارات واضحة كل الوضوح : « فلا بأس من أن أعيش أنا وغيري من المثقفين بدون معتقدات دينية ، لأننا أناس أذكيا لدينا ارادة خيرة ، لا نحتاج الى وعد بالجنة أو وعيد بالنار لكي نكون فضلاء » . غير أن رجل الشارع أشبه بالدابة الساذجة التي ينبغي توجيهها لخيرها الخاص ، عن طريق تقديم مثل هذه الاغراءات لها أو تهديدها بهذا العذاب . اننا نحن الصفوة نستطيع أن نعيش دون جزاءات خارقة للطبيعة ، ولكن الفطنة تحتم علينا الاحتفاظ بها كيما نستطيع أن نضمن حسن سلوك أغلبية البشر » .

على أن المجتمع المبني على أساس النزعة الانسانية يرفض هذا المعيار

العقل المزبور ، ويشجع بدلا من ذلك جميع أفرادها على أن يعيشوا بمعيار واحد ، هو معيار تقدم الانسان في هذا العالم الراهن . فأخلاق النزعة الانسانية تبني قيمها بأسرها على طبيعة الانسان ومنطق العلاقات الانسانية . والجزاءات الوحيدة فيها اجتماعية وقانونية ، أى ان المقاطعة الاجتماعية والعقوبات القانونية هي الأدوات الوحيدة التى تستخدم لحفظ النظام . غير أن الانسانيين يعتقدون أن من الممكن تحقيق التعاون الودى بين كل أفراد المجتمع بتعليمهم كيف أن مصلحتهم الشخصية ترتبط ارتباطا لا ينفصم بتطبيق هذه القوانين الاجتماعية والتشريعية .

ولقد تبين لى ، فى تجربتي الخاصة ، أن الانسانيين - حتى أكثرهم تفاؤلا وتحمسا - قلما يستهيئون بمثل هذا البرنامج التعليمى . كذلك فانهم يدركون ضخامة الصعوبات التى ينطوى عليها التحول من مذهبنا الأخلاقى الحالى ، المبني على فكرة العلو على الطبيعة ، الى مذهب يتخلص من أية دعائم علوية . ولكن الانسانى يؤمن بأن هذا أمر يمكن تحقيقه ، ويرى أن من الواجب تحقيقه اذا ما أراد الناس أن يحيوا بوصفهم أفرادا أحرارا ناضجين . فوضع أسس مثل هذه الثقافة الأخلاقية هدف رئيسى لكل « الثورات » الانسانية المقترحة ، وهذا أمر لا يصعب علينا أن ندرك سببه . فنظرا الى أن مذهب الألوهية المفارقة للمسيحى ، فى صورته المتعددة ، كان أوضح الدعائم الاجتماعية فى المجتمع الغربى ، فمن المعترف به أن اقتراح نزع هذه الدعامة والاستعاضة عنها بمادة بناء جديدة بدون ملاط ، هو تغيير جذرى . ويعتقد صاحب النزعة الانسانية أن لديه مثل هذه المادة الجديدة ، التى يطلق عليها أسماء متباينة مثل « التعليم » و « الثقافة الأخلاقية » و « التكيف الاجتماعى » وما الى ذلك . أما خصوم النزعة الانسانية فأقل ما يقال عنهم هو أنهم يشكون فى هذا الادعاء ، وهم يفضلون أن يولوا ثقتهم للدعامة القديمة - أعنى فكرة العلو على الطبيعة .

النزعة الانسانية والعلم : والنتيجة الهامة الثالثة التى تنطوى عليها الفلسفة الانسانية ضمنا أقرب الى الطابع العقلى منها الى الطابع الأخلاقى . فإذا كانت فى هذا العالم هي كل ما نملك ، فإن أهم معارفنا هي معرفة هذا العالم والطريقة التى يسير عليها . ولما كان أفضل المصادر الموثوق بها لهذه المعرفة هو البحث العلمى ، فإنه يترتب على ذلك أن العلم يمدنا بأهم المعارف من وجهة النظر الانسانية . ومن هنا لم يكن من المستغرب أن نجد أصحاب النزعة الانسانية يبدون للعلم أعظم الاحترام ، أو أن نجدهم يدعون الى التوسع فى المنهج العلمى بحيث يمتد الى كل مجال ممكن من مجالات التجربة . ولعلوم الانسان (أى العلوم الاجتماعية) أهمية خاصة بالنسبة الى النزعة الانسانية ، ويؤكد أصحاب هذه النزعة أن من الواجب انهاض هذه العلوم على أسرع نحو ممكن .

وينبغي أن نذكر أن المذهب الطبيعي في الفلسفة يبدى مثل هذا الاهتمام بالعلم . ولا شك أن هذا الاهتمام المشترك يكشف عن الصلة الوثيقة بين النزعة الانسانية والمذهب الطبيعي . بل إن هذه النقطة بعينها هي التي تندمج فيها المدرستان : « فالمنهج العلمي » (وعبادة هذا المنهج) هو المدخل المفتوح على مصراعية دائما ، الذي يستطيع الطبيعيون والانسانيون من خلاله أن يتبادلوا الاتصال ، بل أن ينتقلوا بسهولة من مدرسة الى أخرى . والواقع أن سهولة الانتقال بين الموقفين في هذا الاتجاه وذاك ، دون اشتراط جوازات سفر ، تسهم بدور كبير في دعم الفكرة الشائعة ، القائلة ان النزعة الانسانية ما هي الا « مذهب طبيعي تطبيقي » .

على أن أنصار المذهب الطبيعي يفضلون أن يحكم على نظرتهم العقلية الى العالم بمعزل عن أية تطبيقات لها صلة بالنزعة الانسانية ، لا سيما وأن أصحاب النزعة الانسانية لا يقومون جميعا بهذه التطبيقات بطريقة واحدة . بل اننا نجد عادة أن حرص الانسانين على ادعاء الارتباط بالمذهب الطبيعي أعظم من حرص الطبيعيين على الارتباط بالنزعة الانسانية ؛ ذلك لأن الطبيعيين يجدون الانسانين في بعض الأحيان سذجا أو حالمين . كما أن الطبيعيين قد أبدوا في بعض الأحيان سخطهم على ادعاءات الانسانين بأن المذهب الطبيعي ينطوي ضمنا على برنامج اجتماعي معين ، أو يؤيد حزبا سياسيا معينا ، أو يستتبع اصلاحات اقتصادية محددة . ولكن الذي حدث على وجه العموم هو أن المدرستين قد تفاهمتا الى حد يدعو الى الدهشة ، رغم أن الاهتمامات الأساسية عند كل منهما متباينة . فاهتمام المذهب الطبيعي يظل نظريا أو عقليا ، على حين أن النزعة الانسانية تركز اهتمامها على الميدان الأخلاقي الى حد بعيد ، وبالتالي فهي أساسها عملية لا نظرية .

النزعة الانسانية ، والمذهب الطبيعي ، والمثالية : هذه النتائج المتعددة التي تنطوي عليها النزعة الانسانية توضح الفارق بين نظرة الذهن الصارم ونظرة الذهن الرقيق الى العالم . بل إنها تؤكد هذا التضاد أكثر مما تؤكد الفوارق المناظرة بين المذهب الطبيعي والمثالية ، وهي الفوارق التي أبدينا اهتماما بها في الفصول السابقة . فالمذهب الطبيعي ، مثلا ، يتوقف عند نظرة شاملة الى العالم تتميز بأنها مضادة لفكرة العلو على الطبيعة ، وهو لا ينتقل بعد ذلك الى بحث السؤال الشائع بين الناس : « هل يمكننا أن نجعل هذه النظرة الى العالم مرضية على أي نحو ؟ » ذلك لأنه يرى هذا السؤال عادة بعيد الصلة عن الموضوع . والأرجح أن يكون رد فعله على نحو يقرب من الآتي : « ان المسألة ليست هي كون وجهة نظري مرضية أم لا ، وانما كونها صحيحة أم لا . فان كانت صحيحة ، فإن على الناس أن يتعلموا كيف يعيشون بها ، بغض النظر عن كونها ترضيهم أو تسرهم أو تملق مشاعرهم » ، أما المدارس

المعارضة لها ، كالمثالية ، فهي تأخذ مسألة « الارضاء » عادة مأخذ الجد الشديد . وحتى حين لا تذكر صراحة أن مطلب الارضاء هو مطلب من حقنا أن نشترطه في أية نظرة الى العالم ، فإن انتقاداتها لموقف المذهب الطبيعي تدل على أن « الارضاء » هدف أساسى لموقفها الخاص . ذلك لأن اعتراضاتها على المادية ، والمذهب الطبيعي ، واللاأدرية ، تتركز عادة فيما تعتقده من أن هذه الآراء « لا تحتمل » أو « منغرة » ، أو « كئيبة » ، أو « مقبضة » ، لا فى أى ضعف منطقي قد تكون هذه المذاهب منطوية عليه .

ومع ذلك فإن النزعة الانسانية تختلف عن الموقف المثالي ، وكذلك عن المذهب الطبيعي فى عدم اكترائه يكون وجهة نظره مرضية أم غير مرضية . ذلك لأن صاحب النزعة الانسانية يرى أن الحياة فى عالم غير مكترث ليست فقط كل ما يمكن أن يتناخ للانسان وهو ما تتفق فيه مع المذهب الطبيعي ، بل ينتقل الى القول ان هذه الحياة كافية . « فمن الممكن أن تكون الحياة جميلة - بلا أصل أو دعامة أو مصير ينتمى الى عالم ما فوق الطبيعة » . هذه هي الفكرة الأساسية فى النزعة الانسانية الطبيعية . غير أن صاحب هذه النزعة يدرك أن الحياة لا يمكن أن تكون جميلة الا اذا حدثت أولا إعادة توجيه أساسية فى اتجاهات مجتمعنا بأسره وفى الأسس الأخلاقية التى يرتكز عليها . ومن ثم فإن معظم جهوده العملية تستهدف تحقيق إعادة التوجيه هذه .

الوجودية

ينظر الكثيرون الى الوجودية ، وهى من اكبر الحركات اذارة للفكر فى السنوات الأخيرة ، على أنها مذهب تربطه أواصر قرابة متينة بالنزعة الانسانية الطبيعية ، وإن لم يكن الانسانيون كلهم ، ولا الوجوديون كلهم ، سعداء بأواصر القرابة التى تنسب اليهما . ومن المؤكد أن بين الحركتين عناصر مشتركة كثيرة ، ولا سيما فى نظر نقادهما . ولعله لن يكون من المغالاة أن نصف الوجودية بأنها نزعة انسانية متطرفة ، أو نزعة انسانية نسير فيها حتى أبعد نتائجها . ومع ذلك فإن تغيرات عميقة تطرا على طابع الفلسفة فى عملية السير هذه ، ذلك لأن النزعة الانسانية فى أساسها متفائلة فى نظرتها الى الموقف الإنسانى ومصير الانسان ، على حين أن الوجودية متشائمة أساسا ، لا يسمح فيها الا لشعاع خافت من الأمل أن يضيء وسط الظلام الذى يغلب عليها (٤) .

(٤) هناك شكل مسيحي من أشكال الوجودية ، له فى الوقت الراهن تأثير كبير فى المذهب البروتستانتى ، ولا سيما فى أمريكا . ولكن هذا الاتجاه ليس جديدا فى الواقع ، وإنما هو احياء لبعض الأوجه الأكثر قتامة فى لاهوت =

ان الوجودى يتساءل هذا السؤال الاساسى . « بما، أن الله غير محدود ، فما الذى يترتب على ذلك ؟ وما هى نتائجه الكاملة ؟ » غير أن الاساس الذى نرتكز عليه الوجودية أكثر من مجرد انكار وجود الله ، اذ يضاف الى ذلك انكار لىكل غاية ومنطق وخطه ومعنى فى الـكون . كما يرى الوجودى أن الحياة البشرية بلا غاية أو معنى . ولنقل بـ مستخدمين الأوصاف الأثرة لدى الوجودى — ان الوجود عارض ، لا معقول وكل الكائنات البشرية لا ضرورة لها ولا حكمة من وجودها — ناهيك بأن من الممكن الاستغناء والاستعاضة عنها . غير أن هذه الفاظ عامة غامضة الى حد ما ، فلنتأمل المعنى الذى ينسبه اليها الوجوديون ، وكيف يؤدى الى الربط بينه وبين النزعة الانسانية .

عندما يقول صاحب النزعة الانسانية الطبيعية : « الانسان مقياس الأشياء جميعا » ، فإنه يتحدث عن الانسان بوصفه نوعا ، لا عن الناس بوصفهم أفرادا . وعندما يقول : « اننا وحدنا فى عالم غير مكترث » ، فإنه يعنى أيضا الجنس البشرى فى عمومته ، وهو يضيف الى ذلك على الفور الفكرة الايجابية المتفائلة القائلة ان الناس من حيث هم أفراد ليسوا وحدهم ، وانما هم بطبيعتهم كائنات اجتماعية قادرة على المشاركة مع أقرانهم من البشر والتعاون معهم من أجل تحقيق مصالحهم الفردية ومصالح الجنس البشرى بأكمله . فصاحب النزعة الانسانية يرى فى وحدة الجنس البشرى المنعزلة قوة دينامية يمكن استغلالها فى نشر مزيد من الوعى الاجتماعى وروح المساعدة المتبادلة بين الأفراد . وهو على هذا النحو يحول ما يرى معظم الناس أنه جانب مؤسف من جوانب الموقف الانسانى ، أعنى عزلة الانسان فى الكون ، الى مصدر ممكن للخير البشرى .

غير أن الوجودى يرى أن عبارة « الانسان مقياس الأشياء » (التى هى فى نظره عبارة فيها طنطنة وتفاهة) لا تعنى قطعا الجنس البشرى بأكمله .

==

مذهب كالفان ، ومن هنا كان اسم ، « الأرثوذكسية الجديدة » الذى يطلق على هذه الحركة عادة . وقد ظلت هذه الحركة حتى الآن ذات تأثير فى المعاهد التعليمية ، لا بين الجماهير العريضة المعتنقة للبروتستنتية . ومن المؤكد أن معظم الأمريكين — ولا سيما من كانوا منهم دون الثلاثين من عمرهم — يخطر ببالهم ، بمجرد سماع اسم « الوجودية » ، النوع الحادى أو الانسانى من هذا المذهب ، لا ذلك النوع المرتبط بالأرثوذكسية الجديدة . وسوف نستخدم اللفظ فى بقية هذا الفصل للدلالة على هذا النوع الحادى .

فمن المبادئ الرئيسية فى الوجودية ، القول ان الفرد وحده هو مقياس الأشياء جميعا ، ولا سيما كل القيم . فالحياة عملية متصلة من اتخاذ القرارات ، وكل قرار هو فى آخر الأمر شخصى وفردى . وان كلامنا ليختار حياته ، ان جاز هذا التعبير ، بتلك السلسلة التى لا تنقطع من القرارات التى يتخذها يوما بعد يوم ، وساعة بعد ساعة ، بل دقيقة بعد دقيقة . فكل يختار ما يود أن يركز انتباهه عليه ، وأن ينفق دخله فيه ، وأن يكرس له وقته وجهوده . وما حياة الانسان الا مشروع ، وكل منا مهندس ذاته وبنائها .

المسئولية تقع على عاتقنا وحدنا : تؤكد الوجودية أنه لا مهرب من المسئولية الفردية الكاملة . فقد نخدع أنفسنا بالاعتقاد أننا نستطيع تجنب هذه المسئولية التامة عن طريق محاولة القاء عبء الاختيار على اكتاف شخص آخر أو نظام آخر ؛ إذ أننا قد ننضم الى كنيسة متسلطة أو حركة سياسية تقضى اطاعة تامة لأوامرها ، ولكن هذا لا يعفيانا من المسئولية . فنحن نختار الكنيسة أو الحزب ، أو الزعيم أو البطل الذى نتبعه ، وهو اختيار مستهور ، يقوم فى كل لحظة . ففى استطاعتنا دائما أن نترك الكنيسة أو الحزب ، أو أن نختار اطاعة سلطة جديدة من نوع ما . وحتى لو كنا قد ولدنا مؤمنين بدين معين ، أو فى مجتمع معين يشترط الانصياع التام لأوامره ، فسوف تظل مسألة البقاء على ولائنا لهذه العقيدة أو المجتمع اختيارا خاصا بنا ، يتجدد فى كل لحظة . فليس لنا مهرب من المسئولية : ذلك لأن الاختيار هو اختيارنا ، وهو اختيارنا وحدنا .

وهكذا يتضح لنا على الفور أن الوجودية تناقض المذهب الحتمى فى صيغته المألوفة . كذلك فإنها تناقض القدرية ، والاعتقاد بالمصير المكتوب ، وكل ما شابه ذلك من المذاهب التى تجعل القوى الخارجية التى ترغم الانسان مسئولة عن كل ما يتخذه من قرارات . كذلك فإن الوجودية لا تتفق الا الى حد ضئيل جدا مع نظريات التحليل النفسى التى تصور الانسان بأنه مجموعة من العقد والأفعال المنعكسة المكيفة (الشرطية conditioned reflexes) ، التى تتكون خلال سنوات نشأة الفرد ، والتى تتحكم فى دوافعه الى حد بعيد . وبالاختصار ، فإن الوجودية تؤمن بأن للانسان حرية - حرية كاملة ، بل « حرية مخيفة » . وترى هذه المدرسة أن الانسان لا يكون أصيلا - أى انسانا حقيقيا - الا اذا كان شاعرا بهذه المسئولية الكاملة ، وبكل ما تنطوى عليه من نتائج .

الوجود يسبق الماهية : يتضمن لفظ « الوجودية » تأكيداً لهذه الفكرة ذاتها . فهو مستمد من تضاد ضمنى مع النظرة الغربية الى الطبيعة البشرية،

وهى النظرة التى ظهرت فى القرن الثامن عشر (*) ، ونقلها الى العصر الحاضر عدد لا حصر له من الفلاسفة والشعراء واللاهوتيين والروائيين وكتاب المسرح. هذه النظرة التقليدية ترى أن هناك طبيعة بشرية أساسية ، تتمثل فى كل فرد ، وتقرر الحد الأقصى لما يمكنه أن يحققه ، والحد الأدنى لما يمكنه أن ينحدر اليه . وهكذا كان المفروض أن « ماهية » الانسان شئ لا تستطيع البيئة أو الاختيار الفردى أن يغيره الا قليلا . ولما كانت هذه الماهية تعد فطرية ، فقد كانت موجودة بالقوة عند الميلاد ، وتتحقق كاملة خلال حياته البالغة .

وتعتقد الوجودية أن الانسان ليست له « ماهية » بهذا المعنى الذى تكون فيه شيئا يسبق الوجود الفردى . فليس ثمة شئ اسمه « الانسان بوجه عام » أو « الجنس البشرى » بالمعنى التجريدى . وبالاختصار ، فليس ثمة انسان أفلاطونى ، وانما هناك فقط « أناس » ، أعنى أفرادا يوجدون فى زمن محدد وموقع معين من التاريخ ، يأتون الى هذا العالم دون أن يحملوا أية « ماهية » ، واقعية أو ممكنة . فاهم الأفكار الأساسية فى الفلسفة الوجودية بأسرها هى ، ببساطة ، الفكرة الآتية : الوجود يسبق الماهية ، لا العكس ، كما هى الحال فى النظرية التقليدية فى الانسان ، كما عرضناها منذ قليل . فنحن نصنع ماهيتنا الخاصة - كل منا بطريقة فردية ، ودون أن يشترك مع غيره فى شئ - ونحن نصنعها فى كل لحظة من لحظات حياتنا . وهذا يفسر العبارة الوجودية القائلة اننا لا نكتسب « ماهية » حتى لحظة موتنا ، عندما لا يكون علينا القيام بمزيد من الاختيار ، ويكون « المشروع » قد تم . وعلى ذلك فان عمرا كاملا من الوجود يسبق اكتساب « ماهية » ، وحتى عندما نكون قد أتممنا المشروع بالموت ، واكتسبنا هذه الماهية ، فان هذه الماهية تظل مع ذلك فردية ، بل متفردة لا نظير لها ، فالطابع الذى حققناه ، والشخصية التى نميناها ، والتاريخ الفردى الذى صنعناه عن طريق المرور بأحداث معينة خلال حياتنا - كل هذه أمور شخصية وفردية تماما . ومن المحال أن تصبح جزءا من « ماهية الجنس البشرى » ، حتى بعد الموت .

ويعترف الوجودى بأن التحقيق الكامل لهذه الحرية ، والشعور بمسئوليتنا

(*) يربط المؤلف بين هذه النظرة الى الانسان على أن له ماهية ثابتة ، وبين القرن الثامن عشر ، ولكنى أعتقد أن القول بوجود ماهية ثابتة للانسان أقدم من ذلك بكثير ، فهو يرجع - على الأقل - الى عهد أفلاطون . والواقع أن الوجودية حين وضعت الوجود قبل الماهية انما تعمدت أن تخرج على التراث الكامل للفكر الغربى منذ العصر اليونانى حتى اليوم .

(المترجم)

الكاملة عن كل اختيار نقوم به ، يبعث في نفوس معظم الناس ضيقا وقلقا شديدا . غير أن الشخص الأصيل لا يستطيع الهروب من هذا «القلق الأخلاقي» ولو كان هناك علاج نفسى تدعو اليه الوجودية ، لكان هذا العلاج معيناً للفرد على أن يعيش مع القلق ، لا على البحث عن وسائل للقضاء عليه ؛ ذلك لأن القلق يغدو أمراً لا مهرب منه ، حالما ندرك نتائج اختيارنا ادراكاً تاماً . على أن هذا «القلق الأخلاقي» ليس هو المهم أو الانشغال المعتاد الذى يخشى فيه الأشخاص المخلصون أو ذوو الضمانات الحية من أن يرتكبوا «خطأ» ، وإنما هو شيء أعنف وأبعث على الخوف بكثير : فهو الشعور الدائم بأن كل اختيار له دلالة وأهميته ، وبأن ذلك لا يقتصر على الاختيار الأخلاقى المألوف فحسب . ذلك لأن كل اختيار يحمل فى طياته مسئوليتنا الشخصية الكاملة ، وبذلك يصبح كل اختيار جزءاً من تاريخنا «وماهيتنا» الدائمة .

وتزيد الوجودية من حدة هذا التوتر ، ومن «القلق الأخلاقي» ، حين تصور الكون بأنه عرضى تماماً ، وذلك بالنسبة الى تجاربنا المنعزلة . ويترتب على ذلك أن تكون الحياة لا معقولة بالضرورة ، ويكون وجود كل فردى أمراً لا تحكمه أية ضرورة . وهذا يعود بنا مرة أخرى الى الفأظنا الضخمة الغامضة ، ولكننا أصبحنا الآن أكثر استعداداً لتحليلها بطريقة مفهومة . وسوف نكرس بقية مناقشتنا فى موضوع الوجودية لهذا التحليل

الوجود عارضى : يتعين على كل فرد ، أو أسرة ، أو منظمة ، تنفق على أساس ميزانية محددة مقدماً لعدة شهور ، أن تخصص نسبة مئوية من دخلها المتوقع «لاعتمادات الطوارئ» . وهذا اعتراف بأن أدق تخطيط لا يمكنه التنبؤ بحاجات المستقبل تنبؤاً دقيقاً . فلا بد أن يكون هناك احتياطي مخصص للمواقف غير المتوقعة أو غير المنتظرة أو الطارئة ، التى تنشأ حتماً فى حياة الكائنات العضوية والمنظمات . هذه المواقف هى «الظروف العارضة» .

وعندما يقول الوجودى . ان «كل وجود عارضى» ، فإنه لا ينكر امكان الاعتماد على قوانين الطبيعة ، أو امكان التنبؤ والتحكم العلمى . فقد تكون الطبيعة مماثلة فى حتميتها وانتظامها للصورة التى صورها بها العلم فى القرن التاسع عشر ، أو قد يكون اللاتحدد كامناً فى ماهيتها ، كما يبدو أن الفيزياء المعاصرة تقول . غير أن هذا أمر لا شأن للوجودى به . وإنما المهم بالنسبة الى الناس – وكذلك بالنسبة الى كل الكائنات الحية – هو هذه الحقيقة الأساسية ، وأعنى بها أنه بالنسبة الى تاريخ حياتهم الفردية ، يكون العالم عارضاً تماماً . فمن الممكن أن يحدث أى شيء لى شخص ، وبغض النظر عن مدى ما قد تصير اليه القدرة التنبؤية فى المستقبل ، فان هذا الموقف الأساسى لن يتغير . ان من الممكن أن يكون العلم دقيقاً كل الدقة بالنسبة الى الاحتمالات

العامه (الطبيعية والاجتماعية معا) . فهو يستطيع أن يقول منلا أن الشخص الذى يقود سيارته بسرعة ثمانين ميلا فى الساعة ، والذى يرتكب حادثا ، يكون احتمال موته فى الحادث أكبر من مرات احتمال موته لو كان يقود سيارته بسرعة ثلاثين ميلا فى الساعة . أو يستطيع أن يقول ان السائق الذى يتجاوز على الدوام السرعة المصرح بها بنسبة خمسين فى المائة يكون احتمال ارتكابه حادثا أقوى من احتمال ارتكابه غير المسرعين له . ولكن العلم لا يستطيع أن يثبتنا بشئ عن احتمال ارتكاب السائق الفرد - أى الانسان الفعلى ، لا « السائق المسرع » بالمعنى العام - للحوادث ، أو عن العمر المتوقع له . فالسائقون المتمهلون يرتكبون بدورهم حوادث ، بل يلقون مصرعهم فيها . صحيح أن الاحتمال فى الحالة الأخيرة أقل ، غير أن الامكان قائم . ومن الممكن أن يحدث أى شئ لأى شخص . بل ان الشخص الذى لا يقود سيارة يمكن أن يقتل فى أول مرة يركب فيها سيارة .

فتاريخ الحياة فى نظر الوجودى ليس الا سلسلة من الأحداث العارضة ؛ ذلك لان الناس الذين نقابلهم ، ونصادفهم ، ونحبهم أو نحاربهم ، كل هؤلاء نلتقى بهم مصادفة . وكثيرا ما يحاول المحبون اقناع أنفسهم بأن القدر هو الذى دبر التقاءهم - « فالزيجات تصنع فى السماء » - غير أن هذا وهم ؛ فالبناس قد ينتقلون الى بيت معين فى حى معين ويجدون فيه السعادة أو الشقاء . ولو كانت المصادفة قد جلبتهم الى الشارع المجاور ، وأحاطتهم بجيران آخرين وأشخاص آخرين يمكن أن يكونوا اصدقاء أو أحياء لهم ، لكان من الجائز أن تتحول سعادتهم أو شقاؤهم الى عكسها .

وتمضى الوجودية فى هذه الفكرة حتى نهايتها المريعة ؛ ففي منظر فى احدى روايات سارتر ، يجلس البطل فى حديقة ، وفجأة يدرك الطابع العرضى الكامل للموقف : أعنى وجوده فى الحديقة فى هذه اللحظة بعينها ، وشكل جذر الشجرة البارز من حفرة فى الأرض بالقرب منه ، بل كونه حيا فى هذا العصر بالذات . فقد كان من الممكن بنفس السهولة أن تكون الأحداث قد وضعت فى مكان آخر فى تلك اللحظة ، وأن يكون للجذر شكل آخر أو يكون قد نما بحيث لا يظهر فى الأرض عند حفرها . أما كون البطل حيا فى هذه اللحظة ، بدلا من أن يكون حيا فى قرن ماض أو مقبل ، فهو أكثر الحوادث عرضية . بل ان كونه قد ولد - وكون هذا الحيوان المذوى الخاص قد أخصب هذه البويضة المعينة - انما هو حادث وقع بالمصادفة المطلقة . ولماذا ولد فى بلد معين ، مع أن أبويه كان من الممكن أن يعيشا فى أى مكان آخر ؟ ولماذا نحا من كل أخطار الحياة لكى يصل الى سن النضج ، ونجا من كل أخطار الحرب التى مات فيها عدد كبير من معاصريه ؟

ان فى استطاعة أشخاص كثيرين ان يقنعوا أنفسهم بان كل هذا الطابع العرضى فى تاريخ حياة الفرد ليس الا أمرا ظاهريا فحسب : فهم يعتقدون أن هناك غاية أو منطقا أو تدبرا خفيا يحول بين الأشياء وبين أن تصبح « مجرد حوادث عارضة » . غير أن الوجودية ترفض تماما كل هذه « الأوهام » ، وتستخدم أقسى النعوت فى وصف أولئك الذين يؤمنون بهذه « القصص الخرافية » أو ينادون بها . وأقصى ما يمكننا أن نقوله (أو يقوله ملاحظ خارجى) هو أن هذا الشيء أو ذاك حدث لنا لأننا قررنا أن نفعل هذا أو ذاك . ولكن ما الذى جعلنا نقرر أن نفعل هذا أو ذاك ، فى الوقت الذى كان هناك فيه امكان متساو لتقريرنا أن نفعل شيئا آخر كان من الممكن ألا يترتب عليه هذا الحادث أو ذاك ؟ ان صاحب مذهب الألوهية المفارقة قد يقول ان تلك هى « المشيئة الالهية » ، وقد يقول القدرى « انه كان مكتوبا » أو « كان فى اللوح » ، أو « فى النجوم » . بل ان صاحب المذهب الحتمى ، رغم كل معارضته لمذهب الألوهية فى أمور شتى ، يستطيع أن يقول ان الحادث كان جزءا من سلسلة غير منقطعة (أو غير قابلة للانقطاع) من علاقة العلة والمعلول التى تتسلسل فى الزمان تسلسلا راجعا لا نهائيا . غير أن الوجودى يرفض كل هذه بوصفها تفسيرات مزيفة . فهو ، وان لم يكن يؤله « المصادفة » أو « الاتفاق » ، يرى أنها هى الصفة الأساسية المميزة لكل وجود .

الحياة لا معقولة : لعل العبارة الوجودية القائلة ان « الحياة لا معقولة » (أو من قبيل العبث absurd) هى المبدأ الوجودى العام الذى يقابل بالنفور من أكبر عدد من الناس . ومع ذلك فأننا اذا قبلنا الفكرة السابقة القائلة ان كل وجود عارض ، فان من الصعب أن ندرك كيف يمكننا تجنب الاعتراف بلامعقولية الحياة . ولكن ينبغى أن نذكر مع ذلك أن المعنى الدقيق للفظ « العبث أو اللامعقول absurdity » هو « غير متسق مع الحقيقة » ، أو « لا منطقى » ، أو « ممتنع » . فصفة اللامعقولية فى الأصل حكم منطقى ، وليست لفظا مطاطا يدل على ما هو « أحق » ، أو « متوحش » ، أو « مكروه اجتماعيا » ، أو « معوج أخلاقيا » ، وان كان اللفظ فى استخدامه الدارج ينطوى فى كثير من الأحيان على بعض هذه المعانى الأخيرة أو كلها ، أو يعنى « ما لا أحبه أو أوافق عليه » فحسب . أما الوجودى فيستخدم هذا اللفظ أساسا فى معناه المنطقى الأصلى . فاذا سلمنا بأن الكون عارض تماما بمعنى أن أى شيء يمكن أن يحدث فيه للشخص ، فعندئذ يكون من العبث أو اللامعقول (أى من التناقض أو اللامنطقى) أن نستمر فى الاعتقاد والسلوك كما لو كانت للحياة أية غاية أو خطة أو نظام عام . ففى عالم تظل فيه الحوادث ، بقدر ما تؤثر فى حياتنا الفردية ، عشوائية لا يمكن التنبؤ بها ، نعيش بالضرورة دائما على حافة هاوية من اللاتيقن . ومن ثم فليس هناك شعور بالأمان اذا اعتمدنا على

الطبيعة ، أو الكون ، لكى ترتب الحوادث فى نظام يزيد من سعادتنا أو يشكل نمطا منطقيا .

وهنا أيضا نجد أن التقابل بين الوجودية وبين مذهب الألوهية المفارقة ، يلقى ضوءا على الموضوع . ذلك لأن الألوهيين (ومعظم المثاليين) يرون أن هناك غاية أو خطة شاملة ، تضم حياتنا الفردية والحوادث التى تؤثر فيها . وهذه المدارس نادرا ما تدعى أن تلك الخطة معروفة لنا ، ولاسيما فى تفاصيلها اليومية ، ولكنها تؤكد أن هناك بالفعل خطة . وهناك حجج متعددة تساق لاثبات وجود مثل هذا التدبير الكونى ، غير أن أهم هذه الحجج وأهمها هى : لابد أن تكون هناك خطة ، والا لكان الكون بلا معنى ولكانت حياة الفرد عبثا . ويرد الوجودى على ذلك بقوله : « يسرنى أننا متفقان ، فما لم تكن هناك خطة وغاية ، لكان الكون بلا معنى ولكانت حياتنا عبثا . ولكن نظرا الى عدم وجود أدلة تثبت أن هذه الخطة « الضرورية » موجودة ، فلا بد لى من أن استنتج أن الحياة عبث . وكل من يصل الى النتيجة المخالفة انما يسلك على أساس ايمان أعمى لا دافع له سوى التفكير المبني على التمنى » .

مخرج الوجودية : الالتزام : أشرنا من قبل الى أن الوجودية ليست تشاؤمية أو انهزامية تماما ، وسوف نختم كلامنا عنها بعرض موجز لطريق الخلاص كما تتصوره هذه المدرسة . فالوجودية أولا لا تهاجم الا المذهب الذى يفترض فى الكون والحياة البشرية تدبيرا كليا أو شاملا أو موضوعيا . وهى لا تنكر بحال امكان وضع الأفراد ، رجالا ونساء ، لأهداف فردية واهتمامهم الى غايات ذاتية فى الحياة . والكلمة التى يدور حولها محور التفكير هنا هى كلمة « ذاتية » . فمذهبا الألوهية المفارقة ، والمثالية ، يريان أن هناك خطة موضوعية ، حتى لو لم يكن فى استطاعتنا كشفها - أى ان التدبير موجود بنفس المعنى الذى يكون فيه العالم الفيزيائى موجودا . أما الوجودية فترى أن القيم كلها ليست شخصية وفردية خالصة فحسب (كما رأينا من قبل) بل ان كل الحطط والغايات تتصف بدورها بهذه الصفة . وعلى ذلك فلا يمكننا أن نجعل للحياة معنى الا اذا أمكننا أن نجد ، بأنفسنا وفى أنفسنا ، معنى ورضا فى أعمال أو أهداف معينة . وهذا يعنى الالتزام بأمور معينة ، وهذا الالتزام هو الذى يجعل الحياة جديرة بأن تعاش .

ان الالتزام هو أى اهتمام أو مشروع نكرس له أنفسنا بكل ما لدينا . واللفظ الذى يستخدمه الوجوديون الفرنسيون للدلالة على الشخص الملتزم هو : un homme engagé ، وهو لفظ تكون له دلالة اذا ترجم حرفيا . وفى هذه الترجمة الحرفية يكون معناه «الشخص الذى أعلن خطبته» ، أى الذى قام

يأكبر التزام ، وهو التعهد بالزواج لامرأة . ويعتقد الوجوديون أن الحياة ينبغي أن تشتمل على التزامات كثيرة تكون مصحوبة بانفعال وحماسة لا تقل عما يقترن به هذا الالتزام عادة . ومع ذلك فإن هذه الالتزامات الأخرى ، على خلاف الالتزام المثالي بالزواج ، لا يتعين أن تكون ثابتة طويلة المدى . فمن الممكن أن تتغير ، وهي بالفعل تتغير خلال حياة معظم الناس . ذلك لأن الأمور التي نكرس لها أنفسنا ، ونبدى بها أشد الاهتمام في موسم معين أو فترة معينة من حياتنا ، نحل محلها غيرها ، غير أن الثبات ليس العامل الرئيسي الذي يتحكم في أهميتها في حياتنا الشخصية . بل إن شدتها ونطاقها في حياتنا في الوقت الذي تكون فيه باقية ، هي التي تؤدي إلى إضفاء معنى على حياتنا التي قد تكون - لولا ذلك - بلا معنى . ولكن ، فلنقل مرة أخرى أن هذا الشعور بوجود معنى هو شعور ذاتي محض . فمن أفدح الأوهام أن نتصور أن الكون معنى بالتزاماتنا وبما تجلبه لنا من الرضا . كما أن هناك وهما قد لا يقل عن ذلك فداحة ، هو الاعتقاد بأن « المجتمع » أو « الناس » معنيون بهذه الأمور بدورهم . فالوجودية ترى أننا في هذه المسألة ، كما في سائر المسائل الأخرى ، يقف كل منا وحيدا . قد يكون هناك أفراد آخرون يشاطروننا نفس المشروع ويعملون لنفس الأهداف ، ولكننا إذا توقف نشاطنا (أو حتى توقفت حياتنا) لضم الباقون صفوفهم ، واستمرت الحياة في طريقها . وبهذا المعنى يكون كل منا غير ضروري ، ومن الممكن الاستغناء عنه . وكما تشير الشخصيات في كتابات سارتر في أحيان كثيرة ، فإن الفرد عندما يموت ، تظل قطارات « المترو » مزدحمة ، والمطاعم مليئة ، والرهوس تكاد تذفج من فرط اهتمامها بالمشكلة التافهة . بل إن الحرب الواسعة النطاق ، التي تقتل الملايين ، تترك العالم ولما يتغير الا قليلا : فسرعان ما يتكاثر السكان بحيث يعرضون النقص وزيادة ، وتظل الحياة مستمرة في طريقها « لا إلى مكان » - أي بمعنى أنها لا تتجه إلى هدف محدد (٥) .

الموقف الانساني : من الواضح أن الوجودي ليست لديه أية فكرة مغرورة عن الأهمية الكونية للجنس البشري . بل إنه ربما كانت لديه أدنى فكرة صاغها أي مذهب فلسفي عن أهمية الانسان هذه . ولكن هناك أمرا له أهميته

(٥) هذان المثالان مستمدان من كتاب ألفرد سترن: سارتر، فلسفته وتحليله النفسي Alfred Stern, "Sartre: His Philosophy and Psychoanalysis"

(نيويورك ١٩٥٣) . والمثل الأول من مسرحية سارتر : موتى بلا قبور Morts sans Sépulture ، والثاني من روايته « الأرجاء Le Sursis » . وكتاب سترن هذا مازال أفضل مدخل للوجودية اهتديت إليه ، لاسيما بالنسبة إلى الطالب الملم ببعض المعلومات في الفلسفة .

الكبرى فى هذا الصدد ، وهو أن هذا الخط من مركز الانسان فى الكون لا يقلل بحال من الأهمية الذاتية لقرارات كل فرد والتزاماته والاشاعر التى ترضيه . وفى وسعنا أن نلخص القضية الرئيسية للوجودية المعاصرة بشأن الموقف الانسانى بنفس العبارات التى استخدمت فى تلخيص وجهة نظر واحد من مؤسسى الوجودية المسيحية ، وهو باسكال : ما أنا ؟ أنا فى نظر الكون ، لا شىء ، وفى نظر نفسى ، كل شىء ! « فما يصنعه الفرد بحياته ، بعد أن يدرك هذه الحقيقة العظيمة الأهمية ، الخاصة بوجوده الخاص ، هو الأمر الحاسم . فان كان وجوديا الحاديا ، فانه لن يضع وقته فى محاولة اثبات أن الكون يهتم به فعلا ، بل سيقوم بالتزاماته ويبدأ مشروعاته وهو يدرك كل الادراك أن حوله عالما لا متناهيما فى الزمان والمكان ، غير مكترث بوجوده أو بسعادته . أى انه ، باختصار ، سيسير وحيدا فى طريقه . »

ان القائل بمذهب الألوهية المفارقة ، حين يتأمل موقف الانسان فى الكون الواسع ، ينتهى الى : « اننا وحدنا ، لولا الله » ، والمثالى يقول : « اننا وحدنا ، لولا أننا أذهان متناهية تشارك فى أفكار العقل اللامتناهى » . ويقول صاحب النزعة الانسانية : « اننا وحدنا ، لولا صحبة الطبيعة ورفاقنا من الناس » . أما الوجودى فيؤكد : « اننا وحدنا وكفى » . وفيما يتعلق بمصدر القيم ، يقول صاحب مذهب الألوهية المفارقة « ان (الخير) هو ما ينسجم مع ارادة الله » . وترى المثالية أن « الخير » هو ما يتسق مع تفكير العقل المطلق . وتعتقد النزعة الانسانية أن « الخير » يعنى أى شىء يحقق السعادة البشرية . أما الوجودية فتري أن « الخير » هو كل ما يجده الفرد خيرا ، أو يجعله خيرا ، بفضل اهتمامه به أو ولائه له . وقد اقتبسنا من قبل نصا «لهبز» ، كتب فى القرن السابع عشر حول هذا الموضوع ، قال فيه : « ان كل ما يكون مريضه عا لشهوة أى شخص أو رغبته ، يسميه ذلك الشخص من جانبه خيرا » . ومع ذلك فان النظرية الوجودية فى القيمة تمضى أبعد حتى من هذا ، فتذهب الى أن ما يسميه الانسان « خيرا » ، وما هو خير ، هما شىء واحد . فكل تقويم انما هو أمر شخصى ، لأنه نتيجة تاريخ فردى لا نظير له ، وتعتبر عن مشروع حياة فردية .

ومن الواضح أن الوجودية المعاصرة ، من حيث هى نظرية فى القيمة ، ثورية مجددة . فعلى نفس النحو الذى تعمل فيه التجريبية المنطقية ، باتجاهها المعادى للميتافيزيقا ، على هدم الجزء الأكبر من الفلسفة التقليدية ، نجد أن الوجودية تهدم معظم المذاهب الأخلاقية التقليدية . وبينما الأخلاق التقليدية كانت تنشئ معايير شاملة للقيمة والسلوك ، فان الوجودية تنكر صراحة وجود أية معايير كهذه . وبينما الأخلاق التقليدية قد أيدت الى حد بعيد ، عن قصد أو دون قصد ، معايير السلوك المتعارف عليها ، والسلوك الاجتماعى المقبول

فان الوجودية قد تعمدت مهاجمة معظم هذه المعايير ذاتها . وعلى حين ان التقليديين كانوا فى صف الملائكة ، ان جاز هذا التعبير ، وان الانسانيين كانوا فى صف الانسان فى حالاته المثلى ، فان الوجودية كانت فى صف الناس - بكل ما فيهم من نواحي ضعف وقوة فردية ، ومن حكمة وغباء ، وافعال خيرة وافعال شريرة . اما ان الوجودية ، حين نبذت الفكرة المعتادة التى تقول بطبيعة بشرية مثلى ، ومعايير مثلى للسلوك ، قد حطت من قدر الانسان أم انها استحدثت أول نظام نزيه للقيم بالمعنى الصحيح ، فتلك مسألة ينبغى ان نترك البت فيها لكل قارئ ولحكم التاريخ .

كلمة الختام

يشعر كاتب الفلسفة أو معلمها دائما بوطاة المسئولية عندما يصل بقرائه أو طلابه الى النقطة التى يريدونها ثم يتركهم فجأة فى ليل الفلسفة مودعا اياهم بقوله : « حسنا ، من الآن فصاعدا أصبحتم مستقلين . وداعا ، وحظا سعيدا ! » . ومع ذلك يبدو أنه لا مفر من هذا الافتراق ، اذ ان على كل انسان ، آخر الأمر ، ان يقرر ، بنفسه ولنفسه فقط ، ما الذى يمكنه ان يؤمن به - بل ما الذى ينبغى ان يؤمن به ان شاء ان يشعر فى حياته باى نوع من الرضا . فليس ثمة بديل فلسفى لاتخاذ هذا القرار الذى هو أهم القرارات جميعا . قد نرجى اتخاذ هذا القرار الى حين ، بل قد نسعى الى تجنبه تماما عن طريق اتباع سلطة معينة ، ولكننا سواء سلكنا هذا الطريق أم ذاك ، فلن نستطيع ، كما رأينا عند مناقشتنا لنظرية المعرفة ، ان نتجنب المشكلة تجنبنا دائما . حتى لو لم نعرب عن ايماننا بكل هذه الالفاظ ، فلا بد أن نسلك كما لو كنا نقول بصحة أشياء معينة ، ولا بد أن تنطوى أفعالنا على اعتقاد معين ، سواء اكنا نصرح به أم لم نكن . ولو سمعنا الى التهرب من مسئولية تفكيرنا الميتافيزيقى باتباع سلطة معينة ، لالقيت على عاتقنا مسئولية جديدة هى أن نقرر أى السلطات نتبع ، وإلى أى مدى نتبعها . على أن شتى أنواع التهرب هذه لا جدوى منها ، فتحديدنا للمعتقدات النهائية التى نأخذ بها ينطوى على نتائج فلسفية ضمنية واضحة : ذلك لأن كلا منا - سواء أدرك ذلك أم لم يدركه - يتخذ قراراته الخاصة بشأن طبيعة الحقيقة النهائية ونوع العالم الذى نؤمن بأننا نعيش فيه . ولذا فان رأس الحكمة انما هو أن نتخذ هذه القرارات بأعقل صورة ممكنة ، حتى تكون نظرتنا الفردية الى العالم أصح وأنجح وأبقى ما يمكن أن تكون . ذلك لأننا ، كما قال أرسطو منذ وقت بعيد ، وكما أكدنا نحن عندما بدأنا رحلتنا الفلسفية هذه معا ، سواء أردنا أن نتفلسف أم لم نرد ، فلا بد لنا من التفلسف . وان مجرد انشائنا الى الجنس البشرى ليلقى على أكتافنا هذا العبء ، والمسألة الوحيدة هى مدى انجاحنا أو اخفاقنا فى تحمله .

قائمة مصطلحات

كانت المصادر الرئيسية التي استعنا بها عند اعداد هذه القائمة هي « قاموس الفلسفة وعلم النفس » لبولدين : Baldwin's "Dictionary of Philosophy and Psychology" ، وقاموس الفلسفة لرونز Runes "Dictionary of Philosophy" ومعجم لالاند الفلسفي Lalande's "Vocabulaire de la Philosophie" وليس المقصود من قائمة المصطلحات ان تكون شاملة . فالالفاظ المعرفة هي في الغالب تلك التي تظهر في متن الكتاب ، ولكننا أضفنا عددا من المصطلحات الأخرى اكمالا للقائمة ، وحتى يكون في ذلك ما يعين الطالب الذي يقف حائرا ازاء المصطلح الفني المستخدم في الكتب التي يكمل بها قراءاته .

Absolute المطلق : ما هو غير نسبي . ويستخدم هذا اللفظ في الفلسفة ليدل على ما هو كامل وتام ومستقل تماما ، وما هو نهائي غير مشروط على الاطلاق . وهو يدل ، في معناه الأكثر شيوعا ، على ما هو بلا تحفظ ، أو بلا قيد أو شرط (« كالحقيقة المطلقة » مثلا) . وقد يعنى المطلق المبدأ أو التفسير النهائي ، وأساس العالم أو العلة الأولى ، أو الذات الشاملة التي يمر كل شيء بتجربتها ، وتذكر الكون بوصفه موضوعها الكلي .

Actualism الفعلية : الرأي الذي يرتبط باسم هيوم ، والقائل ان الذهن ليس كيانا موحدا مستقلا ، وانما هو مجرد تعاقب لتجارب أو حالات واعية . فليس ثمة رابطة روحية من الوحدة تجمع هذه التجارب أو الحالات معا وانما هي ترتبط اتفاقا حسب قوانين التداعي ، ولكن النتيجة ليست ذاتا جوهرية . وهذا المذهب يقال في مقابل النظرة الجوهرية الى الذهن ، وهي أقدم منه وأوسع انتشارا بكثير .

Agnosticism اللاادوية : المذهب القائل انه ليس من الممكن بلوغ معرفة عن موضوع ، هو الله عادة . ويشيع الخلط بينه وبين مذهب الشك skepticism (في نظرية المعرفة) والاحاد atheism (في اللاهوت) . وقد نحت « توماس هكسلي » هذا المصطلح ليدل على جهل متواضع وحالة من ارجاء الحكم فيما يتعلق بالمشكلات النهائية أو القصوى .

A Posteriori البعدي أو اللاحقي : المعرفة أو الاستدلال المستمد من التجربة أو المبني عليها . والاستدلال البعدي في المنطق مرادف للاستقراء .
induction . والكلمة تقال في مقابل القبلي أو الأولي a priori .

Appearance المظهر : معناه الدقيق هو أى شيء يعرض لذات مدركة أو يلاحظ بواسطتها . وهو يستخدم عادة في الفلسفة للدلالة على الوجه الحسى للأشياء ، في مقابل ما عليه بالفعل . وهذا يجعل المظهر مردافا للظاهرة **phenomenon** ، التي تقابل الشيء في ذاته **noumenon** . وفي بعض المذاهب المثالية يعد المظهر درجة من درجات الحقيقة أو الواقع ، أو جزءا أو وجها غير كامل له .

A Priori القبلي أو الأولي : المعرفة التي لها أسبقية منطقية على التجربة أو الاستدلال المبني على مثل هذه المعرفة . وبالتالي ، المعرفة الفطرية (والتي يترتب على ذلك أن تكون شاملة) في مقابل تلك التي تستمد من الحواس .
والاستدلال القبلي أو الأولي مرادف - بشيء من التجاوز - للاستنباط deduction . ويقال هذا المصطلح في مقابل البعدي أو اللاحقي a posteriori .

Archetype النمط النموذجي : النمط أو النموذج الاصلى ، الذي تعد نثمة معينة للأشياء نسخا منه ولهذا المصطلح أهمية رئيسية في المذهب الافلاطوني حيث تكون الصور نماذج مثل للموضوعات الأرضية .

Atheism الإلحاد : يستخدم للدلالة إما على انكار وجود أى إله وإما على انكار وجود إله مشخص (أو مفارق) . والمعنى الأول أكثر شيوعا بكثير في التفكير الشعبى . وكثيرا ما يخلط بين هذا اللفظ وبين « اللادرية » ، أو حتى « مذهب الشك » .

Atomism المذهب الذرى : هو الرأى القائل ان الواقع يتألف من جزئيات أو كيانات منفصلة لا تنقسم . وقد تكون هذه مادية أو روحية ، على الرغم من أن الرأى الأول كان أكثر شيوعا من الوجهة التاريخية بكثير .
عندما تكون هذه الجزئيات مادية ، تعد عادة دقيقة الى أبعد حد ، لا متناهية في العدد .

Authoritarianism مذهب السلطة : الرأى القائل ان المصدر النهائي ، في الأفضل ، للمعرفة ، هو سلطة من نوع ما . وقد تكون هذه السلطة نظاما (كالكنيسة) ، أو نصا (كالكتاب المقدس) ، أو قانونا أخلاقيا أو مدنيا ، أو شخصا .

Axiology مبحث القيم : الدراسة المنهجية للقيمة ، أى النظرية المتعلقة بما هو خير أو مرغوب فيه . وفى الفلسفة ، تفترض معظم المناقشات فى الأخلاق وعلم الجمال نظرية معينة فى القيم . وتوجد فى هذا الصدد مسائل ذات أهمية خاصة ، هى المتعلقة بمعايير القيمة وطبيعتها ، على الرغم من أن المفكر الميتافيزيقى يبدى عادة اهتماما أكبر بتحديد مركز القيمة فى الكون .

Behaviorism المذهب السلوكى : المذهب القائل ان علم النفس ينبى أن يبنى على الملاحظة الموضوعية للسلوك ، لا على الدراسة الذاتية « للحالات الشعورية » (كما هى الحال فى علم النفس الاستبطانى) . وتعرف هذه المدرسة لفظ « السلوك » تعريفا متسعا بحيث يشتمل على كل الأفعال التى يمكن ملاحظتها ، والتى تتفاوت ما بين النشاط الجسمى العنيف واللغة الشديدة التجريد .

Being الوجود : كل ما هو موجود أو يمكن أن يوجد أو كل ما يتصف بالواقعية . وهو يعنى فى المنطق أعم الفئات ، التى تشمل كل ما عداها .

Cartesian الديكارتى : نسبة الى رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) واتباعه . والمقصود بالمذهب الديكارتى عادة ، ثنائيته الميتافيزيقية ، بما فيها من تقسيم للعالم الى مجالين هما : « الفكر » ، و « الامتداد » (أو المادة) .

Categorical Imperative الأمر المطلق : المصطلح الأساسى فى تفكير كانت الأخلاقى ويدل على القانون الأخلاقى الأعلى . وهو غير مشروط ، لا يقبل استثناءات ، ومطلق ، لأنه لا يكون بأية حال نسبيا تبعا لغاية أخرى غيره .

Category مقولة : تعنى ، فى المصطلح الفلسفى الخاص ، احدى الأحوال النهائية للوجود (أو فئاته أو شروطه) . وتعنى عند « كانت » احدى الصور الأساسية للفهم . وهى تدل ، بمعنى أعم ، على فئة من أكبر الفئات الأساسية أو الشاملة التى يمكن أن ترد إليها الموضوعات أو التجارب . كما تدل على تصنيف أساسى داخل المعرفة .

Causality العلية أو السببية : علاقة العلة والمعلول (السبب والنتيجة) ومبدأ العلية (أو المبدأ العلى) هو المسلمة الأساسية القائلة ان أى شىء لا يمكن أن يحدث دون علة ، أو أن أى حادث فى الكون تحكمه علاقة العلة والمعلول .

Cognition المعرفة : فعل المعرفة أو الإدراك . والصفة ، cognitive (أى المعرفى) تستخدم فى الفلسفة على نطاق واسع لعدم وجود صيغة الصفة

في الكلمة الانجليزية التي تعبر عن المعرفة (knowledge) - فعندما يدخل موضوع في علاقة « معرفية » يصبح معروفا أو مدركا .

Coherence الترابط (أو نظرية الحقيقة بوصفها ترابطا) : الرأي القائل ان حقيقة أية عبارة (أو قضية أو حكم) تتحدد بترابطه مع بقية أحكامنا . وهكذا فان « الحقيقة » تكون نسقا تام التكامل ، وينبغي أن تختبر العبارة على أساس اتساقها مع هذا النظام الشامل . والنظرية الرئيسية التي تنافسها هي نظرية التطابق Correspondence - .

Common Sense الموقف الطبيعي : هو مجموعة الحقائق والآراء التي يفترض أنها تنتمي الى الناس جميعا نتيجة لتجربة انسانية شاملة - فالنار تحرق ، والماء يبيل ، والأشياء التي لا ترتكز على غيرها تقع ، وما الى ذلك . وهذه المعرفة تقال في مقابل المعرفة المنهجية للعلم ، وتعاليم مدارس فكرية معينة .

Concept مفهوم أو تصور : فكرة عامة عن أية فئة من الموضوعات . واللفظ مرادف للمعنى الكلي universal ، ويرتبط ارتباطا وثيقا بعملية التعميم generalization . وهو يقال في مقابل المدرك الحسي percept ويدل أي اسم مشترك على تصور أو مفهوم .

Cosmological Argument الحجة الكسملوجية : هي محاولة اثبات وجود الله عن طريق مبدأ العلية . فكل العلل تفترض عللا سابقة ، ولكن السلسلة ينبغي أن تتوقف عند حد . ولا بد أن يكون ذلك شيئا ليس له في ذاته علة ، وبالتالي أزليا - أي الله . وهي باختصار الحجة القائلة ان الكون يحتاج الى علة .

Cosmology الكسملوجيا : فرع الفلسفة الذي يدرس أصل الكون في مجموعه وتركيبه . وهي تقابل الأنطولوجيا Ontology التي تهدف الى كشف طبيعة الوجود بما هو كذلك . وكثيرا ما يخلط بينها وبين « البحث في منشأ الكون cosmogony » ، وهو رأي (تصويري عادة) في خلق الكون أو العالم .

Cynicism المذهب الكليبي : موقف سلبي من كل القيم أو معظمها . وافتقار الى الايمان بوجود دوافع نزيهة ، وشك تام في صحة المثل العليا الانسانية أو في فعاليتها . يقال في مقابل « المثالية الأخلاقية ethical idealism ».

Deduction الاستنباط : عملية الاستدلال التي تستخلص فيها النتائج من مقدمات نسلم بها . وتكون المقدمات عادة أعم من النتيجة ، ولذا يشيع تعريف الاستنباط بأنه الاستدلال الذي ينتقل من الكل الى الجزء ، أو من العام الى الخاص . ويتسم الاستدلال الرياضى وعمليات المنطق الصورى (أو الارسططالى) بالطابع الاستنباطى . والاستنباط ضد الاستقراء induction .

Deism مذهب الألوهية الطبيعية : المذهب القائل ان الله خالق الكون والمشرع له ، ولكنه ليس أكثر من ذلك . فهو ليس مصدر الخير ، ولا يمكن أن يوصف بأنه موجود أخلاقى . فضلا عن ذلك فليست له صلة مباشرة بالعالم ، وإنما هو أساسا أشبه « بمالك الأرض المتغيب » . ولذا فلا يمكن أن يكون هناك اتصال بين الانسان والله ، بحيث لا يكون هناك جدوى من الصلاة والعبادة . ويدل هذا اللفظ ، تاريخيا ، على مذهب كان شائعا فى انجلترا وفرنسا فى القرن الثامن عشر ، حين حاول أنصار هذا المذهب إقامة عقيدة على أساس طبيعى ، بالاستغناء عن الوحي والتعاليم المنزلية .

Determinism الحتمية : الرأى القائل ان كل حادث فى الكون يتوقف تماما على علته أو علله ، ويتحدد بها - أى بأن مبدأ العلية شامل . وهو بمعنى أكثر تحديدا ، المذهب القائل ان السلوك الانسانى (وضمنه كل الأحكام والقرارات التى نتخذها) يتحدد عن طريق سوابق فيزيائية أو نفسانية هي علله . ويقال هذا المذهب فى مقابل الاحتمية indeterminism (أى الاعتقاد بالحرية الكاملة للإرادة) وينبغى تمييزه من القدريّة fatalism (وهى الاعتقاد بأن كل الحوادث مقدرة أو مكتوبة مقدما ، وبالتالي فهى محتومة بغض النظر عما نبذله من جهود للحيلولة دون وقوعها)

Dialectic الديالكتيك (الجدل) : فى الاستعمال المعاصر : الاختبار النقدى للمبادئ والمفاهيم من أجل تحديد معناها والفروض التى ترتكز عليها ونتائجها الضمنية . ومن سوء الحظ أن لهذا اللفظ عدة معان متخصصة لا تكاد تربطها صلة ، ولا سيما كما يستخدمه أفلاطون وكانت وهيغل وماركس . « والديالكتيك » فى الاستعمال الشائع فى الاستدلال وعرض الحجج أو المجادلة .

Dichotomy القسمة الثنائية : فى المنطق ، تقسيم أية فئة الى فئتين فرعيتين متناقضتين (أى تستبعد كل منهما الأخرى) ، كتقسيم الكائنات الى حية وغير حية . واللفظ معنى فضفاض ، يدل على أى تقسيم أساسى ، يفهم منه ضمنا ، فى العادة ، أن التفرقة تمثل وجها هاما من أوجه طبيعة الأشياء .

Double-Aspect Theory نظرية الوجهين : المذهب (: الذى يرتبط تقليدياً باسبينوزا) . القائل ان المادى والذهنى (أو بعبارة أخص ، الجسم والذهن) ليسا إلا وجهين متقابلين « لجوهر » نهائى واحد . ويعرف هذا المذهب فى علم النفس باسم « مذهب التوازى النفسى الفيزيائى psychophysical parallelism » ، على حين أنه فى الميتافيزيقا يعرف فى كثير من الأحيان باسم « الواحدية المحايدة neutral monism » فى مقابل الواحدية الروحية عند المذهب الروحى spiritualism والواحدية المادية فى المذهب المادى materialism .

Dualism الثنائية : أية وجهة نظر أو مذهب يرجع ميدانه الى مبدئين نهائيين مستقلين ، لا يمكن رد أحدهما الى الآخر . ومن الضرورى التمييز بين الثنائية الميتافيزيقية أو الأنطولوجية ، التى تقسم الواقع الى « ذهن » و « مادة » (أو فكر وامتداد) وبين الثنائية الايستمولوجية (المعرفية) التى يكون التقسيم الثنائى الأساسى فيها بين الموضوع الواقعى وبين الصورة المائلة للذهن (أى المعطى الحسى أو « فكرة » الموضوع) .

Egocentric Predicament هازق التمرکز حول الذات : تعبير استخدمه ر . ب . بيرى R.B.Perry ليعبر به عن المأزق الايستمولوجى للذهن ، الذى يجد أن من المستحيل عليه الخروج عن دائرة احساساته وأفكاره الخاصة لكى يعرف العالم الخارجى مباشرة . ويرى المثاليون الذاتيون ، مثل باركلي ، أن هذا الموقف يدل على طبيعة العالم الواقعى ، ولذا يرون أن « وجود الشئ » هو كونه مدركاً . esse est percipi . أما الواقعى فينظر الى هذا الموقف على أنه مجرد مأزق عقلى يدعو الى الأسف ، وهو مأزق له خطورته من الوجهة الايستمولوجية ، ولكن ليست له نتائج أنطولوجية .

Elan Vital الدفعة أو السورة الحيوية : تعبير استخدمه برجسون ليدل على مصدر التطور فى المجال البيولوجى . وهو يدل ، بمعنى واسع ، على الحافز البيولوجى الذى يتبدى فى كل نشاط عضوى .

Emergence الانبثاق : تدل ، بمعنى واسع ، على المذهب القائل ان « الحياة » و « الذهن » قد صدرا معا عن المادة غير العضوية . وترى نظرية التطور الانبثاقى emergent evolution ان الحياة تمثل صفة جديدة انبثقت من غير الحى نتيجة لوصول هذا الأخير الى مستوى معين من التنظيم العضوى . ويقول مذهب « انبثاق الذهن emergent evolution » بنفس الرأى فيما يتعلق بالذهن : فعندما يبلغ المبدأ غير الذهنى مستوى جديداً من التعقيد (أى حين يصبح له مخ وجهاز عصبى راقيان) ، يظهر الذهن أو الوعى .

ويعرف مذهب الانبثاق العام أيضا باسم « نظرية المستويات theory of levels » .

Empiricism التجريبية : هي المذهب الايستمولوجي القائل ان المصدر الصحيح الوحيد للمعرفة هو التجربة . وتؤكد التجريبية الراي القائل بأن المعرفة لا يمكن أن تتجاوز التجربة ، ولذا كانت تقابل المذهب القبلي أو الأولي a priorism بكل صوره ، ولاسيما ادعاءات المذهب العقلي rationalism بأن الذهن يستطيع أن يكشف حقائق «فطرية» أو تعلو على التجربة بطريقة ما .

Entelechy الكمال : يعنى عند أرسطو واقعية الشيء الفعلية، في مقابل وجوده بالقوة ، أى بما فيه من ماهية كامنة ، أو في بعض السياقات ، بما له من وظيفة أساسية . فالنفس هي « كمال » الجسم ، مثلما أن الأبصار « كمال » العين (أرسطو) . ويستخدم بعض أنصار المذهب الحيوى ، فى العصر الحديث ، هذا اللفظ للدلالة على ذلك الشيء الحيوى اللامادى (الذى يسمى أيضا بالعنصر شبه النفس psychoid) الذى يميز العمليات الحية من العمليات غير العضوية .

Epicureanism الأبيقورية : نوع معتدل ومتعيق من مذهب اللذة hedonism كان يدعو اليه أبيقور (٣٤٢ - ٢٧٠ ق.م) وهو يدعو الى السعى وراء لذات الصداقة والذهن ، لا لذات الجسم ، اذ أن الأخيرة أعنف، وبالتالي أصعب قيادا . والخير الاسمى عند الأبيقورى هو « طمانينة النفس ataraxia » لا اللذة الايجابية . ومن هنا فان من الممكن وصف هذا المذهب بأنه فى أساسه «مذهب لذة سلبى (negative hedonism)» .

Epiphenomenalism مذهب الظاهرة الثانوية : مذهب فى العلاقة بين الذهن والجسم ، يعد فيه الذهن نتاجا ثانويا أو نتيجة عارضة لعمليات المخ . وهذا ينطوى على القول بأن كل نشاط ذهنى هو فى أساسه تغير فيزيائى ، وبأن الوعى ليس له تأثير سببى فى العالم الفيزيائى .

Epistemology نظرية المعرفة (الايستمولوجيا) : فرع من الفلسفة يدرس طبيعة المعرفة ومصادرها وامكاناتها وحدودها .

Essence الماهية : الطبيعة الضرورية للشيء ، فى مقابل صفاته غير الضرورية أو أعراضه ، منظورا اليها على نحو مستقل عن « وجوده » الفعلى . وهى فى معناها الشائع تدل على ما يجعل الشيء على ما هو عليه .

Esthetics علم الجمال : معناه التقليدى، دراسة الجمال فى الفن والطبيعة . والاستعمال الحديث ينطوى على أكثر من ذلك بكثير ، كطبيعة التجربة الجمالية، وأنماط التعبير الفنى ، و «سيكولوجية الفن» (وتعنى عملية الابداع أو التدنوق أو كليهما معا) ، وما شابه ذلك من الموضوعات .

Ethics علم الأخلاق : فرع من الفلسفة يدرس طبيعة الخير والحق والالزام

والمثل الأعلى ليس سلوك البشرى . وهو بهذا الوصف يعد أيضا فرعاً «للاكيولوجيا» ، أى الدراسة النظرية للقيمة .

Eudaemonism مذهب السعادة : استخدم أرسطو لفظ eudaemonia (الذى يترجم عادة بالسعادة) للتعبير عن أسى خير للإنسان ، الذى كان فى رأى أرسطو ينحصر فى الممارسة الإيجابية للقدرات البشرية وفقاً للعقل . وقد اتجه التفكير الأخلاقى بعد أرسطو الى جعل « مذهب السعادة » مرادفاً عملياً « لمذهب اللذة » ، وإن كان فى ذلك خروج واضح عن تعاليم أرسطو .

Evil الشر (مشكلة الشر) : هى مشكلة كيفية تفسير وجود الشر فى عالم يفترض أن ما خلقه أو ما يحكمه عقل أو ذهن أو غاية أو قوة أخرى (بالمعنى الشامل) ، (وهذه المشكلة ثقيلة الوطأة على كل المذاهب المثالية) . وتكون هذه المشكلة أكثر حدة فى معظم أشكال مذهب الألوهية المفارقة ، إذ أن الألوهية تعد عادة لانهائية فى القدرة والحكمة الخيرية - وكلها صفات تبدو متناقضة مع استمرار وجود الشر فى العالم .

Existentialism الوجودية: فلسفة معاصرة (أخلاقية فى المحل الأول) ترى أنه لا توجد ماهية أساسية للطبيعة البشرية يشترك فيها الناس جميعاً ، بل أن كل فرد يخلق ماهيته الخاصة أو شخصيته طوال حياته ، عن طريق اختياره لاهتماماته وأفعاله . وهكذا فإن « الوجود » يسبق « الماهية » ، إذ أن الأخيرة لا تكتمل إلا بعد انتهاء الحياة وسلسلة الاختيار اللامتناهية فيها بالموت .

Experience التجربة : من أهم وأغصن المصطلحات الفلسفية . وهى تعنى ، فى استعمالها العام ، أى شئ يمارس أو يمر بنا ، ولاسيما إذا كانت العملية تتضمن وعياً . كذلك يدل هذا اللفظ على أعلى أو أشمل فئة ، وهى الفئة التى ينبغى أن ينتمى إليها كل شئ قبل أن تتسنى الإشارة إليه على أى نحو . أما أى تعريف آخر أدق ، فلا بد أن ينطوى على نظرة ميتافيزيقية أو موقف نظرى ، فالواقعى مثلاً يعرف « التجربة » على أساس لا يقبله المثالى ، والعكس بالعكس .

Fatalism القدرية : رأى يشيع فى التفكير الشرقى أكثر مما يشيع فى التفكير الغربى . يقول أن الحوادث محددة أو مكتوبة مقدماً من حيث وقت حدوثها ومكانها وطريقة وقوعها . ويطبق هذا الرأى بوجه خاص على الأمور البشرية ، ولاسيما وقت موت الإنسان .

Formalism المذهب الشكلى : اسم يستعمل للدلالة على مذهبين أخلاقيين مختلفين ولكن بينهما علاقة : (أ) الرأى القائل أن المبدأ الأساسى لتحديد الواجب شكلى بحت - ويتمثل هذا الرأى عند كانت ، (ب) والرأى القائل أن صواب أى فعل أو خطاه يمكن أن يتحدد بحسب مباشر ، دون نظر الى النتائج ، ودون مساعدة من العقل النظرى - والأدق أن يطلق عليه اسم المذهب الحدسى intuitionism . وينطوى هذا المذهب على القول بوجود « ملكة » أو عضو يعطينا هذه البصيرة المباشرة ، ويعرف عادة بأنه الضمير .

Free-Will حرية الارادة : والأدق أن يسمى هذا المصطلح في الانجليزية freedom of the will - وهو المذهب القائل ان ارادة الانسان أو قدرته على الاختيار مستقلة عن كل الظروف السابقة أيا كانت - أي ان ارادة الانسان تتحرر من مبدأ العلية الذي يسرى على بقية الكون . وهذا اللفظ مرادف للاحتمية indeterminism، ويقابل كلا من الحتمية determinism والقدرية fatalism ويتركز اشكال حرية الارادة حول صحة الموقف الاحتمى .

God الله : في الفلسفة ، الموجود الأعلى أو النهائي، وربما كان الفارق الاساسى بين الرايين الميتافيزيقى واللاهوتى في الألوهية راجعا الى أن الفلاسفة لا يمكنهم أن يسلموا بالموجود الالهى على أساس سلطة أو وحى . وعلى حين أن كثيرا من المذاهب الميتافيزيقية تبلغ قمتها في الله (أو تشتمل عليه على الأقل) فانها تبرهن على وجوده بالعقل ، ولا تجعله عقيدة من عقائد الايمان . .

Good الخير : ما له قيمة أو جدارة من أى نوع . ويبنى مفهوم الخير ، في مبحث القيم ، على التمييز بين ما له قيمة في ذاته (أى الخير الكامن intrinsic) وما لا تكون له قيمة الا بوصفه وسيلة لهدف أو غاية (أى الخير الظاهر extrinsic الوسيطى instrumental).

Hedonic Calculus حساب اللذات : رأى جيرمي بنتام ، القائل اننا نستطيع تحديد أهداف السلوك عن طريق الموازنة بين اللذة الناتجة عنه وبين الألم المترتب عليه . فاذا غلبت اللذة كان الفعل خيرا ، واذا رجحت كفة الألم كان شرا .

Hedonism مذهب اللذة: المذهب القائل ان الخير الأقصى (وبالتالى معيار كل قيمة) هو اللذة : ومن الشائع التمييز بين مذهب اللذة الأخلاقى ، الذى يرى ان اللذة وحدها هى التى لها قيمة نهائية ايجابية ، وبين مذهب اللذة النفسى ، أى الاعتقاد بأن دافع كل سلوك (انسانى وحيوانى) هو السعى وراء اللذة أو تجنب الألم .

Humanism النزعة الانسانية: لهذا اللفظ معان تبلغ من التعدد حدا يجعل من المستحيل ايجاد تعريف واحد له . غير أن هناك عنصرا مشتركا بين كل هذه المعانى : هو الاهتمام بما فيه صالح الانسان والتركيز عليه ، ولاسيما من حيث الحياة في هذه الدنيا . وفى المصطلح الفلسفى الفنى ، استخدم ف.ك. س. شيلر F.C.S. Schiller هذا اللفظ لوصف النوع الخاص به من البرجماتية .

Hylozoism مذهب حيوية المادة : المذهب القائل ان الطبيعة حية أو أن للمادة خصائص روحية . وقد انتشر هذا الرأى في الفكر اليونانى القديم ، ولكنه لا يدل على مذهب ايجابى بقدر ما يدل على عدم القدرة على ادراك ذلك التقسيم الذى نعهده من أهم التقسيمات الثنائية في التجربة ، وهو تقسيم الطبيعة الى حية وغير حية .

Idealism المثالية : يدل هذا اللفظ، فنياً، على أي مذهب يرد الوجود كله إلى الذهن أو الفكر . وقد يكون ذلك ذهنًا أو تفكيراً فردياً أو مطلقاً (« كالمطلق » عند هيجل) أو كثرة من الأذهان (كالمثالية التعددية عند باركلي) . ويدل هذا اللفظ، بمعنى أوسع ، على أي مذهب أو وجهة نظر تصاغ على أساس المثل الأعلى ، وتؤكد الجوانب الذهنية أو الروحية للتجربة . وهو يقال في مقابل الواقعية realism ، أو بمعنى أوسع ، المذهب الطبيعي naturalism .

Ideology الايديولوجية : أية مجموعة من الأفكار العامة، ولاسيما في المجال الاجتماعي أو الاقتصادي السياسي . ويدل اللفظ عادة في استعماله الراهن على نظرة متماسكة إلى العالم ، يأخذ بها المرء لاشعورياً ، مثلما يتحدث الماركسي عن « الايديولوجية البورجوازية » . ويستخدم هذا اللفظ أحياناً بمعنى مجموعة من المثل العليا أو المعايير غير المجدية ، التي تقابل الأسباب ذات التأثير الفعلي (وهي عادة أسباب اقتصادية) .

Immanence الحلول : الرأي الميتافيزيقي واللاهوتي القائل أن الله موجود حال لا يوجد بمعزل عن الكون (أو خارجه) . وهكذا تكون بين الله والعالم هوية ، ويشتركان في الأزلية على الأرجح . وهذا اللفظ مرادف لمصطلح شمول الألوهية pantheism ، وللمذهب العلو transcendence .

Indeterminism الاحتمية : مرادفة لحرية الإرادة(*) . وهي المذهب القائل أن إرادة الإنسان أو قدرته على الاختيار مستقلة عن أي نوع من التحديد ، وبالتالي فهي تمارس في فراغ غير على . وهي تقابل الحتمية .

Induction الاستقراء : العملية الاستدلالية التي تتكون فيها التعميمات أو القوانين أو المبادئ على أساس ملاحظة حالات جزئية . ويشيع إطلاق هذا اللفظ على الاستدلال الذي ينتقل من الجزء إلى الكل ، أو من الخاص إلى العام . وعلى ذلك فالجزء الأكبر من المعرفة البشرية ذو طابع استقرائي أو تجريبي ، ما دام يتألف من تعميمات نجريها على تجربتنا الحسية . واللفظ يقال في مقابل الاستنباط deduction .

Instrumentalism الوسيلية : فرع للبرجماتية يرتبط باسم جون ديوي . وأفضل طريقة لفهم اللفظ هي أن ننظر إليه على أنه مذهب إجرائي operationalism في نظرية المعرفة ، تعد فيه الألفاظ والتصورات والأفكار « أدوات » أو « وسائل » لتحويل موقف غير محدد إلى موقف محدد . وهكذا فإن الحقيقة لا توجد إلا عندما تكون قابلة للاستعمال بوصفها وسيلة تفيد آخر الأمر في زيادة سعادة الفرد أو المجتمع .

(*) هكذا عرفها المؤلف ، ولكنني أعتقد أن لكلمتي الحتمية واللاحتمية استعمالاً خارجة تماماً عن مجال الإنسان ، ومتعلقة بالعالم الفيزيائي ، كما هي الحال في مبدأ الاحتمية (أو اللاتحدد) عند هيزنبرج . (المترجم)

Interactionism مذهب التأثير المتبادل : رأى واسع الانتشار في العلاقة بين الذهن والجسم ، صاغه ديكارت ، ومازال يقول به كثير من المفكرين . ويغلب على هذا الرأى الطابع الثنائي ، وهو يفترض تأثيرا عليا متبادلا فيما بين الجسم والذهن .

Intuition الحدس : الإدراك أو الفهم المباشر أو الفوري . والمذهب الحدسي **Intuitionism** في نظرية المعرفة هو القائل ان الشعور المباشر (أى الذى يتم بلا توسط ، ودون تفكير نظرى أو تعبير لغوى) هو أفضل مصدر للمعرفة . ويرتبط هذا المذهب عادة بالنظرية القائلة ان لدى الانسان « ملكة مستقلة » ، ليست ذات طابع حسى ولا عقلى ، لديها القدرة على فهم « الحقيقة » أو « الواقع » مباشرة . وبالمثل يرتكز « المذهب الحدسي الأخلاقى » على النظرية القائلة ان للانسان ملكة خاصة (تحدد عادة بأنها الضمير) تستطيع اصدار أحكام أخلاقية مطلقة . والمذهب الحدسي يكون عادة عنصرا أساسيا من النزعة المطلقة **absolutism** والنزعة الشكلية **formalism** فى الأخلاق .

Logic المنطق : يعنى ، اصطلاحا ، ذلك الفرع من الفلسفة الذى يدرس قوانين الاستدلال الصحيح . ومعناه الشائع هو « فن » الاستدلال . وينقسم المنطق تقليدا الى (١) منطق صورى أو أرسططالى ، (٢) ومنطق استقرائى أو مناهج البحث العلمى . والمعنى الأول هو الذى يكون مقصودا فى العادة عندما يستخدم اللفظ فى اللغة الفلسفية العامة .

Logical Empiricism التجريبية المنطقية : مذهب فى نظرية المعرفة ، له تأثير عظيم الأهمية ، يذهب الى أن تحديد المعنى هو المشكلة الأساسية فى كل لغة فلسفية . ولا تعترف هذه المدرسة الا بنوعين من المعنى ، النوع الواقعى والنوع الصورى ، فالأول يتقرر بالتحقيق الحسى ، والثانى بقواعد المنطق والنظم اللغوى . أما العبارات التى لا يمكن تحقيقها باحدى هاتين الطريقتين فهى عبارات لا معنى لها أو « لغو nonsense » . وتشمل هذه العبارات كل القضايا الميتافيزيقية - أعنى أية عبارة تتعلق بطابع الواقع بوجه عام ، أو من حيث هو كل - ولذا كانت الانتقادات التى وجهتها حركة التجريبية المنطقية لقدر كبير من الفلسفة التقليدية انتقادات شديدة . وهى ترتبط بالوضعية ، ونسمى أحيانا بالوضعية المنطقية **logical positivisme** .

Macrocosm (and Microcosm) العالم الأكبر (والعالم الأصغر) : الكون بأكمله ، أو « العالم الكبير » ، فى مقابل جزء من الكل يعد معبرا عن الكل أو رمزا له . هذا الأخير ، وهو العالم المصغر ، هو عادة الانسان ، الذى يفترض أن تعقده الداخلى مشابه للنظام الخارج للطبيعة . واللفظان دائما متضايقان .

Materialism المادية : الرأى القائل ان كل شئ فى الكون، وضمنه الحياة والذهن ، يمكن أن يرد الى المادة والحركة ويفسر من خلالهما . وهكذا فان المادة والحركة هما وحدهما اللتان لهما وجود أو حقيقة نهائية . وهذا يعنى أن كل العمليات والخواص الذهنية لها أصل فيزيائى ، ووجودها يتوقف تماما على

المادة . وعلى ذلك فإن الحوادث الواعية ، شأنها شأن جميع الظواهر الأخرى ، ترد الى تحولات فى ذرات مادة أو تغيير ترتيبها فى المكان . وعلى الرغم من وجود تداخل بين المصطلحات الثلاثة : المادية ، والآلية mechanism ، ومذهب الظواهر الثانوية epiphenomenalism ، فمن الواجب تمييز المادية عن كل من الآخرين .

Matter المادة : المادة ، بوصفها مقولة من أهم مقولات التجربة وأكثرها أساسية ، هى مصطلح يصعب تعريفه . وأهم خصائصها « الامتداد » وعدم القابلية للاختراق ، وإن كانت « الكتلة » ، و « الوزن » و « الدوام » ، وبعض الصفات الأخرى ، لا تكاد تقل أهمية بالنسبة الى مفهوم فكرة المادة عن الصفتين السابقتين . وينظر الى المادة أيضا على أنها هى العلة الخارجة عن الذهن للتجربة الحسية . غير أن موقفنا الفلسفى العام هو الذى يحدد ما اذا كنا سننسب الى المادة مكانة المظهر ، أو سننظر اليها على أنها الحقيقة الوحيدة .

Mechanism الآلية : هى بالمعنى الواسع ، الرأى القائل ان جميع الظواهر يمكن تحليلها بمبادئ ميكانيكية - أى بقوانين المادة والحركة . وهى ، بمعنى أضيق ، المذهب القائل ان العمليات العضوية امتداد لغير العضوية ، ومن هنا فإن من الممكن تفسير السلوك الحى بطريقة آلية ، بحيث يكون علم البيولوجيا امتدادا للفيزياء والكيمياء . وهذا يؤدى الى وضع المذهب الآلى فى البيولوجيا فى مقابل المذهب الحيوى vitalism .

Meliorism مذهب التحسن : لفظ وضعه «جورج اليوت» للتعبير عن رأى وسط بين التفاؤل والتشاؤم . فالعالم ، وفقا لهذا الرأى ، ليس خيرا ولا شرا ، وإنما هو قابل للتغير فى أى من الاتجاهين . وهكذا فإن من الممكن زيادة الخير ، وذلك عن طريق جهود البشر أساسا . وينطوى اللفظ ، كما يستخدم عادة ، على القول بأن مثل هذا التحسن المستمر جزء أساسى من العملية التطورية .

Metaphysics الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) : تدل، بمعناها الواسع ، على البحث أو الدراسة المتعلقة بالوجود بما هو كذلك ، فى مقابل دراسة الوجود فى صورة معينة من صوره (كالعلم الفيزيائى مثلا) . ويستخدم اللفظ أحيانا بمعنى ضيق مرادفا للأنطولوجيا ، غير أن الأكثر شيوعا هو استخدامه بحيث يشمل على الأنطولوجيا وعلى الكسمولوجيا معا . ويستخدم اللفظ بمعنى أقل تخصصا ، ليدل على دراسة الحقيقة النهائية ، ومن هنا كانت تمثل المبحث الأساسى للفلسفة التقليدية .

Methodology منهج البحث العلمى : معناها المتخصص هو ذلك الفرع من المنطق ، الذى يقوم بتحليل منظم للمبادئ والعمليات التى ينبغى أن توجه البحث فى ميدان معين . ويدل اللفظ ، فى معنى أكثر اتساعا ، على الوسيلة التى ننظم بها نشاطنا أو نواصله فى أى ميدان معين ، على الرغم من أنه قد لا يكون من الصحيح استخدام اللفظ بهذا المعنى الواسع الا فى مجالات البحث العقلى فحسب .

Mind **الذهن** : من المقولات النهائية للتجربة ، ويستخدم عموماً في مقابل المادة . وقد يدل اللفظ على : (١) الذات الفردية أو الوعي الفردي ، (٢) مجموع التجربة النفسية ، (٣) العنصر الواعي في الكون ، (٤) المعاني الثلاثة السابقة معاً . ويستخدم اللفظ في المثالية الواحدة بمعناه الشامل ، بحيث يدل على الحقيقة النهائية .

Monad **الموناد (الذرة الروحية)** : يستمد هذا اللفظ من رأى القائل ان الكون مؤلف من وحدات أولية من نوع ما . ومع ذلك فهذه الوحدات ليست مادية (كما هي الحال في المذهب الذري المعتاد) وإنما هي ميتافيزيقية ، أو جسمية وروحية معاً (كما في بعض المذاهب) . وقد أصبح اللفظ يرتبط خاصة بتفكير لينبتس ، الذي يقول في كتابه (المونادولوجيا *Monadology* بوجود عدد لا متناه من الموجودات التي تسير في طريق تطورها الخاص وفقاً لقانون باطن ، بحيث تكون كل منها مستقلة تماماً عن الأخرى ، ولكن يكون بينها انسجام مقدر . وفي رأى لينبتس ان الذرات ليس لها امتداد، ولا شكل، ولا تقبل الانقسام أو الاختراق .

Monism **الواحدية** : موقف ميتافيزيقي يرى أن الواقع مظهر لمبدأ أو جوهر واحد . وقد يكون هذا المبدأ الواحد نفسياً وروحياً (كما في المثالية) ، أو مادياً (كما في المادية) ، أو محايداً (كالواحدية المحايدة عند اسبينوزا) . والواحدية الأيستمولوجية هي المذهب القائل ان الموضوع وفكرته شيء واحد . وهي تقال في مقابل مذهب آخر أكثر منها شبيوعاً بكثير ، هو الثنائية الأيستمولوجية ، التي ترى أن الموضوع وفكرته كيانان منفصلان عددياً ، ومختلفان عادة في الكيف .

Mysticism **التصوف** : المذهب القائل ان الحقيقة النهائية تبلغ عن طريق الحدس لا عن طريق العقل أو التجربة الحسية المعتادة . وينظر الصوفي عادة الى الحدس على أنه أداة أو وسيلة مستقلة للاتصال بتمدنا بمعرفة مباشرة ، في مقابل المعرفة التي يتوسط فيها الحس أو العقل . وعلى الرغم من التفاوت الكبير في سياق التجارب الصوفية ، فإنها تنطوي عادة على شعور طاغ بحضور الله أو الاتصال المباشر به ، وان كان الموجود الذي يتم الاتصال به قد يكون هو « الواحد » الذي يجلب عن التعبير ، لا الاله المشخص الذي تقول به معظم مذاهب الألوهية .

Naturalism **المذهب الطبيعي** : الرأى الميتافيزيقي القائل ان الكون مكتف بذاته ، دون علة خارجة عن الطبيعة أو اشراف من الخارج ، وأن من الممكن تفسير الكون بطريقة طبيعية خالصة . وأكثر مظاهر هذا المذهب تطرفاً هو اعتقاده بأن الحياة والذهن ليسا استثناءين من النظام الطبيعي ، وإنما هما جزء لا يتجزأ منه . وهذا يعنى أن قيم الانسان وأفكاره هي حصيلة التطور ، وبالتالي فهي مجرد تعبير عن حاجات النوع الانساني في هذا العالم الذي نعيش فيه .

Nominalism **المذهب الاسمي** : هو الرأى (الذي يرجع أصله الى

العصور الوسطى (القائل ان الأشياء الفردية وحدها هي التي لها حقيقة موضوعية ، وأن التصورات والكميات ليست الا « أسماء » (nomina) . وعلى ذلك فليس للتصورات وجود خارج الذهن . وهذا المذهب يقابل الواقعية الأفلاطونية أو واقعية العصور الوسطى ، التي تنظر الى الكميات أو الألفاظ المعبرة عن فئات على أن لها وجودا موضوعيا .

(ملحوظة : ينبغي عدم الخلط بين واقعية العصور الوسطى وبين الواقعية الحديثة ، التي تقف في نواح متعددة موقفا مضادا لها تماما) .

Normative معيارى : ما يكون معيارا أو مثالا أعلى تنظيميا (أو يرتبط به) . وهكذا فإن الحكم المعيارى يعبر عن تفضيل أو تقويم ، في مقابل الحكم المعرفى أو المعبر عن أمر واقع . وعلى ذلك فإن « الكتاب على المنضدة » ليس حكما معياريا ، على حين أن « هذا كتاب جيد » هو حكم من هذا النوع .

Noumenon الشيء في ذاته : لفظ استخدمه كانت ، ولكنه يستخدم الآن بوجه عام في الفلسفة ، للتعبير عن « الشيء في ذاته » في مقابل « الظاهرة phenomenon » أو المظهر الذى يبدو عليه الشيء للحواس . وقد رأى كانت أن الأشياء في ذاتها لا يمكن أن تعرف ، ما دامت المعطيات الحسية لا تنقل إلينا الا مظهر الأشياء .

Objective موضوعى : ما يوجد خارج الذهن ، مستقلا عن الإدراك الحسى ، ومستقلا (عادة) عن وجود ذات واعية . ويدل اللفظ بمعنى أعم على ما يوجد في عالم التجربة المعتادة ، ويمكن بالتالى لكل الملاحظين إدراكه . وهو يقابل « الذاتى subjective » .

Occasionalism المذهب الفرصى : شكل متطرف من أشكال « مذهب التوازى parallelism » ، له طابع لاهوتى أكثر منه فلسفى ، ويرى أن الذهن والجسم لا يؤثر أحدهما فى الآخر تأثيرا مباشرا ، ولكن كل حادث فى المجال الذهنى أو الجسمى هو « فرصة » أو « مناسبة » لكى يتدخل الله فى أحداث تغير مناظرنا فى المجال الآخر .

Ontological Argument الحجة الأنطولوجية : أكثر البراهين معقولة من بين تلك البراهين المسماة « بالأدلة الفعلية » على وجود الله . وتقول هذه الحجة ان وجود الله يلزم حتما من تصور الألوهية ذاته . ففكرة الله هي أكمل موجود ، ولو لم يوجد هذا الموجود، لكانت هناك أشياء أخرى أكمل منه (لأنها موجودة) . وللحجة صيغ متباينة ، تشيع منها الصيغة الخاصة « بالموجود الأكثر حقيقة ens realissimum » ، الذى ينبغي أن يوجد لكى يكون هو الأكثر حقيقة . وكان أول من صاغها هو أنسلم Anselm (حوالى ١١٠٠) ثم استخدمها كثير من اللاهوتيين والفلاسفة ، ولاسيما دنس سكوت Duns Scotus وديكارت ، ولينبتس ، فى صورة معدلة . وكان الهجوم الذى شنّه « كانت » عليها هو أقوى هجوم وجه إليها .

Ontology **الانطولوجيا** : لفظ يستخدم أحيانا بمعنى مرادف للميتافيزيقا ، ولكنه يدل فى صورة أدق على ذلك الفرع من الميتافيزيقا الذى يدرس « الوجود » فى أكثر صورته تجريدا . فما طبيعة الوجود بما هو وجود ؟ وما معنى أن يكون الشيء موجودا ؟

Panpsychism **مذهب شمول النفس** : الرأى القائل ان الطبيعة كلها ، وضمنها المادة ، ذات طابع نفسى ، أو خصائص نفسية . وأشهر صور هذا الرأى هو مذهب المونادولوجيا (الذرات الروحية) عند ليبنتس ، الذى يقول ان الطبيعة تتألف من مراكز للدراك مشابهة للذهن البشرى . ويمثل هذا المذهب احياء حديثا لمذهب حيوية المادة القديم ، وهو شكل من أشكال المثالية .

Pantheism **مذهب شمول الألوهية (وحدة الوجود)** : هو المذهب القائل ان الله والكون لا يتميزان . فهو اذن مرادف لمذهب الحلول Immanence ، ويقابل مذهب العلو transcendence فى طبيعة الألوهية . وكانت الكنيسة تنظر دائما الى مذهب شمول الألوهية على أنه تجديف ، وقد أحرق أشهر القائلين بهذا المذهب ، وهو جوردانو برونو Giordano Bruno بسبب رأيه هذا (١٦٠٠) .

Parallelism (Psychophysical) **مذهب التوازي (بين النفس والجسم)** : نظرية فى العلاقة بين الذهن والجسم ، ترى أن هناك تناظرا بين كل واحد من الحوادث النفسية وكل واحد من التغيرات الجسمية -- أى ان كل حادث فى أحد المجالين يقترن بتغير يحدث فى نفس الوقت فى المجال الآخر . وتنكر هذه النظرية عادة أى ارتباط سببى بين السلسلتين المتوازيتين ، وان كانت تعترف بالعلية فى داخل كل من السلسلتين . ويرتبط هذا المذهب ارتباطا وثيقا بمذهب الواحدية المحايدة ونظرية الوجهين (كما عند اسبينوزا مثلا) .

Parsimony (Law of) **قانون الاقتصاد فى الفكر** : مصادرة أساسية فى التفكير العلمى ، مؤداها أن من الواجب عدم تعديد العناصر التفسيرية أكثر مما تقضى به الضرورة ، أى ان أبسط تفسير كاف هو الذى يعد صحيحا . وهكذا فان العلم لا يسمح الا باتخاذ العدد الذى لا يمكن الاستغناء عنه من المسلمات فى تفسير أية ظاهرة ، ويفضل دائما فى حالة تساوى فرضين فى كل شيء ، الفرض الأبسط فيهما . وينطوى القانون ضمنا على القول بأن فى الطبيعة ويسمى هذا المبدأ أيضا « مقص (أو سكين) أو كام Occam's Razor » ، تبعا لاسم وليام الأوكامى William of Occam الذى صاغ هذا المبدأ لأول مرة فى القرن الرابع عشر .

Perfectionism **مذهب الكمال** : مذهب أخلاقى ، يطلق عليه فى كثير من الأحيان اسم « مذهب الكمال المثالى » ، يرى أن أسمنى خير ينحصر فى بلوغ الكمال . ويحدد هذا الكمال أحيانا بأنه هو الكمال الأخلاقى أو الفضيلة

انكاملة ولكن معناه الأكثر شيوعا هو الوصول الى أعلى تحقيق ممكن لقدراتنا وامكانياتنا ، أو على الأقل لأعلى هذه القدرات وأقربها الى طبيعة الانسان . ويفضل كثير من المفكرين الأخلاقيين فى الوقت الحاضر استخدام اسم « تحقيق الذات self-realization » للتعبير عن هذا المذهب .

Phenomenon الظاهرة : ما يبدو للوعى أو يمكن أن يدرك ، وهو مظهر الشئ ، فى مقابل « الشئ فى ذاته noumenon » . وعلى ذلك فإن الظواهر ، كما يدرسها العلم ، هى الأشياء كما هى بالنسبة الى الانسان ، لا كما هى فى ذاتها .

Pluralism المذهب التعددى : الراى القائل ان الواقع مؤلف من كثرة من الجواهر أو الكيانات المتميزة المستقلة النهائية . وهو يدل ، فى معناه المتخصص ، على أية نظرة الى العالم تفترض أكثر من مبدئين نهائيين . ومع ذلك فقد كانت المذاهب التعددية تقول عادة بكثرة من المبادئ الحقيقية ، وهى عادة مبادئ لا متناهية فى العدد . وقد تكون هذه المبادئ مادية (كما هى الحال عند الذريين) ، أو روحية (كما هى الحال عند ليبنتس) أو محايدة (كما هى الحال عند هربارت Herbart) .

Positivism الوضعية : الراى الذى عبر عنه كونت Comte لأول مرة تعبيرا منظما حوالى عام ١٨٤٠ ، والقائل ان المعرفة اليقينية هى معرفة الظواهر ، ولاسيما تلك التى يتيحها العلم . وينطوى المذهب عادة على انكار امكان وجود معرفة نهائية - أى معرفة تتجاوز التجربة - ولاسيما فيما يتعلق بالعلل النهائية . وتدل الوضعية ، فى معناها الواسع ، على تأكيد الوقائع العلمية ، فى مقابل التأملات النظرية الميتافيزيقية .

Postulate مصادرة : عبارة غير قابلة لأن يبرهن عليها ، تتخذ أساسا لاستدلال استنباطى . وللعل « يصادر » معنى أوسع الى حد ما ، فى كثير من الأحيان : فهو يعبر عن القول بشئ ينبغى افتراضه أو التسليم به من أجل اثبات شئ آخر . واللفظ يعد فى بعض الأحيان مرادفا للبديهية axiom ، وان كان أفضل استخدام له هو ذلك الذى يكون فيه أضيق فى نطاقه وأقل وضوحا ذاتيا من هذه الأخيرة .

Pragmatism البرجماتية : حركة فلسفية قريبة العهد ترتبط خاصة بأسماء وليم جيمس ، وجون ديوى ، وف. ك. س. شيلر . وعلى الرغم من أن الأفراد المختلفين لهذه المدرسة قد أكدوا مشكلات مختلفة ، فإنهم جميعا يتفقون فى معارضة أى نوع من مذهب المطلق ، ولا سيما المثالية المطلقة . وترتكز البرجماتية ، عموما على النقاط الآتية : (١) أن معانى الأفكار كلها انما تكون فى نتائجها العملية ، (٢) أن وظيفة الفكر هى أن يكون أداة للتكيف ومرشدا للسلوك « ديوى » ، (٣) أن المعيار الأول للحقيقة هو النتائج العملية لاعتقادنا . ولقد كان العنصر الذى ترجع اليه الأهمية الكبرى للبرجماتية هو نشاطها النقدي التحليلي ، لا صيغها الميتافيزيقية .

Pre-established Harmony الانسجام المقدر : لفظ استخدمه ليبنتس لتفسير العلاقة بين الذهن والجسم ، أو بمعنى أدق ، بين الذرات الروحية التي يقول بها مذهب . وترتبط هذه الذرات بواسطة انسجام أو تزامن قدرة الله منذ الأزل ، بحيث ان التغيرات في أحد المجالين توازيها تغيرات في المجال الآخر ، دون أية علاقة سببية .

Rationalism المذهب العقلي : مذهب ايستمولوجى فى المحل الاول ، يقول ان المعرفة والحقيقة ينبغى أن تختبرا آخر الأمر بالوسائل العقلية والاستنباطية ، لا بالوسائل الحسية . وينظر العقليون الى « العقل » عادة على أنه مصدر مستقل للمعرفة ، لا يعتمد على التجربة فى شيء . ويقال هذا اللفظ فى مقابل « المذهب التجريبي empiricism » .

Realism الواقعية : لهذا اللفظ عدة معان منفصلة . فالواقعية الايستمولوجية هى الراى القائل (١) ان التصورات أو الكليات وجودا موضوعيا أو خارجا عن الذهن (وهى تسمى عادة بالواقعية « الافلاطونية » أو واقعية « العصور الوسطى ») ، أو (٢) أن فى استطاعتنا أن تكون لنا معرفة مباشرة أو صحيحة بالعالم الخارجى عن طريق التجربة الحسية . أما الواقعية الميتافيزيقية فهى الراى الذى ينكر امكان ارجاع الكون الى « الذهن » أو « الفكر » . وهذا يعنى أن للكون وجودا مستقلا أو « واقعي » ، لا يتوقف على الادراك أو الوعى . ويقال هذا اللفظ فى مقابل « المثالية » .

Relativism النسبية : الراى القائل انه لا توجد حقيقة موضوعية أو مطلقة أو نهائية ، وأن الحقيقة دائما نسبية تبعا للمكان أو الزمان أو الجماعة أو الفرد . والأكثر من ذلك شيوعا بكثير مذهب النسبية الأخلاقية ، الذى يرى أن « الخير » أو « الفضيلة » تختلف من عصر الى آخر ، ومن جماعة الى أخرى ، الخ . ويقال هذا اللفظ فى مقابل المذهب المطلق Absolutism .

Self الذات : تدل ، فى معناها العام ، على الأنا الذى يمر بالتجارب . ونظرا الى تطور علم النفس ، فقد أصبح هناك اتجاه متزايد الى استخدام اللفظ مرادفا للشخصية كما يراها الملاحظون الآخرون . ولقد كان للفظ الذات ، من الوجهة التاريخية ، معنى ميتافيزيقى فى كثير من الأحيان : فهى مبدأ الوحدة الكامن من وراء التجربة الذاتية ، وبالتالي فهى فى كثير من المذاهب المثالية أهم ما فى الكون .

Self-Determinism الحتمية الذاتية (التحدد الذاتى) : موقف وسط بين الحتمية determinism واللاحتمية indeterminism . ويرى أنصار الحتمية الذاتية أن أفعالنا تتحدد بالفعل ، ولكن ليس عن طريق قوى أو ظروف خارجية من أى نوع ، بل ان طبيعة الذات (التى يقصد منها عادة عناصرها النفسية وحدها) هى التى تتحكم فى عمليات الاختيار التى تقوم بها ، وتعد « سببية الذات الروحية الدائمة » هذه ضمانا لجريتنا الأخلاقية الأساسية .

Self-Evidence الوضوح الذاتي : صفة كون الشيء واضحا للذهن دون حاجة الى اثبات أو برهان . وهي تقال على أية عبارة تتضح صحتها فورا بمجرد النظر فيها .

Self-Realization (مذهب) تحقيق الذات : المذهب الأخلاقي القائل ان أسمى خير للانسان يكمن في تحقيق قدراته وامكانياته الى أقصى حد . ويتخذ هذا المذهب أحيانا اسم « مذهب الكمال perfectionism » فيؤكد الملكات البشرية العليا ، على حين أن هناك مفكرين آخرين (ولا سيما أرسطو) قد أكدوا أهمية تنمية ما هو فريد في الانسان ، وبخاصة قدرته على تنظيم أوجه نشاطه وفقا للعقل . ويسمى هذا المذهب أحيانا باسم مذهب السعادة eudaimonism ومذهب التحقق energism (*) .

Skepticism مذهب الشك : موقف ايستمولوجي يعتقد فيه أن الذهن البشري لا يستطيع بلوغ معرفة يقينية أو مطلقة ، أو أنه لا يتمكن ، حتى لو استطاع بلوغها . من الاعتراف بيقينيتها . وقد لا ينطبق انكار المعرفة المطلقة هذا الأعلى على ميادين أو موضوعات معينة فحسب (كالله أو الخلود أو طبيعة الذات أو الحقيقة النهائية ، الخ) ، وقد يتسع بحيث يشمل كل الموضوعات . وينبغي التمييز بدقة بين هذا اللفظ وبين المذهب الكلبى Cynicism . وهناك ترادف فضفاضة بين مذهب الشك وبين اللادرية agnosticism ، فيما عدا أن الثاني أقرب الى أن يكون اعترافا بالجهل ، لا شكاً في امكان المعرفة . وفضلا عن ذلك فإن اللادرية تستخدم في كثير من الأحيان بالنسبة الى معرفة الله فحسب .

Solipsism مذهب الذات الوحيدة : هو أكثر صور المثالية الذاتية تطرفا . وهو يرى أن الذهن لا يستطيع أن يعرف الا تجاربه الخاصة ، وبالتالي لا يستطيع اثبات الوجود الموضوعي لأي شيء خارج عن الذهن . وعندما يطبق هذا المذهب على الميتافيزيقا ، يقول انه لا توجد الا ذاتي وحدها (أى ذهني وحده) وادراكاتها وحالاتها الواعية . فكل الأشياء المادية ، فضلا عن كل الأشخاص الآخرين ، يتوقف وجودها على وعي .

Spiritualism المذهب الروحي : يعنى ، في الفلسفة ، المذهب الميتافيزيقي القائل ان الواقع النهائي روح ، أو ذهن ، أو عقل ، واحد أو كثير . يستخدم هذا اللفظ مرادفا فضفاضا للمثالية ، ولكن الأدق أن يستخدم للتعبير عن تلك الصورة المتطرفة للتفكير المثالي ، التي تذهب الى أنه لا وجود الا للروح . ويقال هذا اللفظ في مقابل المذهب المادى materialism .

(*) يلاحظ أن لفظ energism يستخدم في هذه الحالة بمعناه الأصلي في اليونانية (energeia) الذي يدل على التحقيق أو الفعل ، في مقابل القوة أو الامكان غير المتحقق .

(المترجم)

Stoicism الرواقية : من أعظم المذاهب الأخلاقية في العالم القديم (ولا سيما العالم الروماني) . وأهم تعاليمها (١) سعى المرء الى السعادة داخل ذاته عن طريق المران على عدم الانفعال أو الاستقلال عن العالم الخارجي . (٢) العيش « وفقا للطبيعة » ، وهو يعنى اتباع العقل (بوصفه المبدأ الأعلى في الطبيعة البشرية) واطاعة قانون « اللوجوس » أو العقل الكوني الشامل لكل شيء . وهكذا تصبح الحياة وفقا لهذين المبدأين أسمى واجب للإنسان .

Subjective الذاتي : ما يتعلق بالعمليات الذهنية للفرد، أو ينشأ عنها ، في مقابل ما يوجد في البيئة الخارجية . وهو يقابل الموضوعي objective ، كما أنه مرادف فضفاض للشخصي (« في المشاعر والقيم ، الخ) والاستبطاني (في المناهج والدراسات ، الخ) .

Subsistence الدوام : يدل هذا اللفظ ، كما يستخدم في الفلسفة الحديثة ، على نوع الوجود الذي يتسم بأنه ليس ذهنيا ولا ماديا ، والذي يفترض أنه صفة للماهيات والكميات والقضايا المنطقية ، وكذلك القيم (بالنسبة الى بعض المفكرين) . هذا الدوام يقابل « الوجود الفعلي existence الذي تتصف به الأشياء العينية .

Substance الجوهر : الطبيعة أو الحقيقة الأساسية التي تكمن من وراء خصائص أى شيء . ويستخدم اللفظ عادة بالمعنى الشامل، ليدل على ما نتصوره موجودا في ذاته وبذاته - أى العلة الدائمة التي توجد من وراء الظواهر . وعلى ذلك فإن الجوهر هو ما تحل عليه التغيرات ، وإن لم يكن هو ذاته تغيرا أو تعديدا لأى شيء آخر .

Summum Bonum الخير الأعلى : هو الهدف النظري النهائي للسلوك البشري ، وله في ذاته أعلى قيمة كامنة ، كما أنه يعد غاية كل القرارات والأفعال أو سببها . وهناك عدة صفات رشحت لشغل مكانة هذا المثل الأخلاقي الأعلى ، منها السعادة واللذة والفضيلة وأداء الواجب وتحقيق الذات والقوة وغيرها .

Supernaturalism المذهب فوق الطبيعي : في الفلسفة ، المذهب القائل أن الكون من خلق مصدر خارجي أو قوة تحكمه . وهذه القوة هي عادة الله ، الذي يعلو على خلقه ، والذي هو صانع كل وجود ، ومصدر كل قيمة . وهذا المذهب يقابل المذهب الطبيعي naturalism ، ولاسيما في موقفه الذي يقول فيه أن من الممكن تفسير وجود الكون وعملياته بالقوى الطبيعية وحدها .

Syllogism القياس : صورة من صور الاستدلال الاستنباطي ، تتضمن قضيتين (يطلق عليهما اسم « المقدمتين ») ترتبطان معا بحيث تلزم عنهما قضية ثالثة (النتيجة) . والمثل التقليدي له .
كل إنسان فان
سقراط إنسان
إذن سقراط فان

Synoptic جامع : ما يقدم نظرة عامة الى الكل ، وجميع أجزائه ، بحيث نتأمل الكل فى مجموعه والأجزاء فى علاقاتها الضرورية بعضها ببعض ، وبالكل .

Teleological Argument الحجة الغائية : من « الأدلة » العقلية على وجود الله . وهى تعرف أيضا باسم حجة القصد والتدبير **Argument from design** وتذهب الى أن الكون فى مجموعه يكشف عن مظاهر للخضوع لغايات ، مما يدل بدوره على وجود قصد وواع ، أو عقل خلاق . هذه الحجة التى كانت أثيرة لدى اللاهوتيين فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، قد اختفت من مجال الفلسفة تقريبا ، نتيجة لفكرة الانتقاء الطبيعى فى نظرية التطور عند داروين .

Teleology الغائية : مذهب العلل الغائية ، الذى يرى أن الكون تنظمه غايات ومقاصد . وعلى ذلك فمن الواجب تفسير الحوادث ، لا على أساس سوابقها (أى « العلل الفاعلية ») وإنما على أساس نتائجها (أى « العلل الغائية ») . ويدل هذا اللفظ ، فى استعماله الأكثر شيوعا ، على رأى القائل أن لكل شئ يوجد أو يحدث غاية ، وبالتالي أن من الواجب تفسيره فى صلته بالمستقبل ، لا بالماضى . هذا المذهب يقابل مباشرة « المذهب الآلى » ، الذى يسعى الى تفسير كل الظواهر على أساس الحوادث السابقة فحسب .

Theism مذهب الألوهية (المفارقة) : هو ، بأوسع معانيه ، الاعتقاد بوجود إله أو آلهة ، ومن هنا كان هو النقيض المنطقى للالحاد **Atheism** الذى ينكر هذا الوجود . وهو بمعنى أدق ، المذهب القائل أن الله واحد ، مشخص ، لا متناه ، يجمع بين العلو (فى ماهيته) والحلول (فى حضوره وفاعليته) . وينطوى مفهوم هذا المذهب عادة على القول بالأزلية ، والقدرة الشاملة ، والعلم المحيط ، والخير الأسمى ، والحضور فى كل مكان . كذلك كان هذا المفهوم يتضمن عادة فكرة الله بوصفه خالق الكون ومركزه الأخلاقى . فإذا أضفنا الى هذه الخصائص ، القدرة على سماع الدعاء والصلاة واجابتهما ، كان مفهوم الألوهية هذا مرادفا للمعنى التقليدى لله فى المسيحية . والمفهوم ، بمعناه هذا ، مضاد لمذهب الألوهية الطبيعية **Deism** ومذهب الألوهية الشاملة **Pantheism** .

Theology اللاهوت : الدراسة المنظمة لله : من حيث وجوده وطبيعته وقدراته وقوانينه وعلاقاته ، وخاصة بالإنسان والعالم . وتشتمل هذه الدراسة فى كثير من الأحيان على تحليل لأسس معرفتنا بالله وحدودها ، وفى هذه الحالة قد يكون التفكير النظرى فيها أقرب الى الطابع الفلسفى منه الى الطابع اللاهوتى بالمعنى الدقيق . وقد تكون هذه الدراسة نظرية بحتة ، لا تربطها صلة ضرورية بالدين ، ولكن هذا أمر غير مألوف .

Transcendent العالى : ما يوجد وراء التجربة ، وبالتالي فلا يمكن معرفته . وقد استخدم هذا اللفظ عند « كانت » بوجه خاص . وينطبق اللفظ عامة على جميع المذاهب الفكرية التى ترى أن هناك صورا ومبادئ أولية تنظم

التجربة (*) . ويستخدم اللفظ ، فى معنى أكثر تداولاً بين الناس ، ليدل على نفس ما يدل عليه المتعالى transcendental ، أى ما هو « خارج عن هذا العالم » . وهو فى اللاهوت يدل على المذهب القائل ان الله خارج عن الطبيعة ، ومن ثم فهو يقابل لفظ « الحال » immanent .

Tychism مذهب الاتفاق : هو المذهب القائل ان المصادفة أو الاتفاق له وجود موضوعى ، ويقوم بدور فعال فى العملية الكونية ، وبذلك لا تكون « المصادفة » مجرد اسم يعبر عن جهلنا بالأسباب ، وانما تكون وجوداً واقعياً .

Utilitarianism مذهب المنفعة : هو المذهب القائل ان الغاية المثلى للسلوك البشرى ينبغى أن يكون أعظم قدر من الخير لأكبر عدد من الناس - مع تعريف « الخير » على أساس اللذة أو السعادة . وتعد وجهة النظر هذه ، التى كان أشهر من عبر عنها جيريمى بنتام وجيمس مل وابنه جون ستيوارت مل ، مذهباً فى اللذة يتصف أساساً بأنه ذو طابع اجتماعى (فى مقابل مذهب اللذة الانانى) . وهذا المذهب يقابل المذهب الحدسى intuitionism أو الشكلى formalism .

Validity الصحة أو الصواب : صفة لما يمكن استخلاصه بطريقة مشروعة من المقدمات بالاستدلال المنطقى . وعلى ذلك فالنتيجة الصحيحة أو الصائبة هى تلك التى يستدل عليها من مقدمات سابقة . ومن الواجب التمييز بين الصحة أو الصواب وبين الحقيقة (أو بتعبير أدق ، الحقيقة المطابقة للواقع) .

Value القيمة : هى بمعنى واسع ما يجعل أى شئ جديراً بأن يمتلك أو يتحقق . وقد ثارت خلافات عديدة حول مصدر القيمة ومكانتها ، وكذلك علاقتها بالسلوك البشرى ، مما جعل هذا اللفظ من أشد ألفاظ الفلسفة غموضاً . ومع ذلك يبدو أن جميع المدارس تتفق على أن من الممكن تقسيم القيم إلى « كامنة » و « وسيلية » ، وعلى أن أحكام القيم ينبغى أن تتميز عن أحكام الواقع (منلما يتميز الحكم « هذا الكتاب جيد » عن الحكم « هذا الكتاب فوق المنضدة ») . ولعل أعظم الخلافات هو ذلك الذى يتركز حول مسألة ما اذا كانت القيم موضوعية أو ذاتية ، مطلقة أو نسبية .

(*) ارتكب المؤلف هنا خطأ واضحاً ، لأنه استخدم لفظ « العالى transcendent » للتعبير عن المذاهب القائلة بأن التجربة تنظم فى صور أولية ، مع أن اللفظ يدل عند « كانت » ، وهو صاحب أول وأهم مذهب من هذه المذاهب ، على ما يعلو التجربة ويتخلى عن كل الصلات التى تربطه بها . وقد ترتب على ذلك خطأ آخر حين خلط بين هذا اللفظ ولفظ transcepdental فيما بعد ، وحدد لهما معنى لا ينطبق على هذا الأخير قط . وقد حرص « كانت » على التمييز بين معنيين هذين اللفظين بوضوح (انظر : نقد العقل الخالص ، (ب) ٣٥٢ - ٣٥٣) .

Vitalism المذهب الحيوى : هو المذهب البيولوجى القائل ان العمليات العضوية لا تقبل التفسير على أساس الفيزياء والكيمياء ، بل لا يمكن تفسيرها الا بافتراض كيان أو جوهر غير قابل للمعرفة ، ولا مادي ، يسمى بالجوهر شبه النفسى psychoid ، أو الكمال entelechy أو الدفعة الحيوية élan vital أو «المبدأ الحيوى vital principle». واللفظ يقابل المذهب الآلى mechanism

Weltanschauung (Weltansicht) النظرة الى العالم : رأى أو نظرة شاملة الى العالم . وهو لفظ ألماني شاعرى الى حد ما ، يدل اما على مذهب محدد فى الفلسفة ، واما على موقف لا شعورى الى حد ما ، من الحياة والعالم – « كالنظرة الأفلاطونية الى العالم » ، أو « نظرة العصر الوسيط الى العالم » مثلا .

World العالم : فى الفلسفة ، مجال للوجود أو للتجربة . وينطوى اللفظ عادة على القول بوجود كل موحد نسبيا ، يشتمل على ذاته ، كقولنا مثلا: « عالم الطبيعة » أو « عالم الموسيقى » أو « عالم الأحلام » ، الخ . وينبغى عدم الخلط بين اللفظ وبين الدنيا أو الأرض – وهى الكوكب الذى نعيش فيه . وكثيرا ما يدل لفظ « العالم » على مجموع بيئتنا ، أو حتى على الكون كله منظورا اليه على أنه موضوع للتجربة . ويتمثل هذا المعنى الأخير فى عبارة : « الانسان يسعى الى فهم عالمه » .

کشاف تحلیلی

« الأعلام »

- ا -

Epicurus	أبيقور ٢٨٤ ، ٣٠٧ ، ٣٠٩
Ajax	آجاکس ٣٦
Edington	ادنجتن ، أ. (حاشية) ٥١
Aristippus	أرستيبوس ٢٨٤ ، ٣٠٩
Aristotle	أرسطو ٣٠٤ ، ٣٠٧ ، ٣١٠ ، ٣٥٤
Spinoza, B.	أسبينوزا ، ب. ٨٣ ، ١٤٢ ، ١٤٥ ، ١٩٤ ، ٢٠٨ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٣١٣ ، ٣١٤ ، ٣٢٥ ، ٣٣٧
Plato	أفلاطون ٣٠ ، ٦٣ ، ١٣٤ ، ١٦٧ ، ٣٥٤
Alexander, S.	الکسندر ، ص. ٢٢٥ ، ٣٥٦ (حاشية)
Eliot, G.	الیوت ، ج. ٣٧٦
Anaxagoras	آناکساجوراس ٢١٩ ، ٢٢١
Empedocles	أنبا دقلیس ٢١٧ ، ٢١٩
Occam, W.	أوکام ، و. ٨٩
Ayer, A.J.	ایر ، أ. ج. ٢٤٧ ، ٢٤٨
Urban, W.M.	ایربان ، و. م. ٢٧٥ (حاشية)
Einstein, A.	اینشتین ، أ. ١٤٠

- ب -

Berkeley, G.	بارکلی ، ج. ٦٩ ، ١٣٣ ، ٢٢١ ، ٢٣٦
Pareto, V.	باریتو ، ف. ٣٤٧ ، ٣٥١
Pascal, B.	باسکال ، ب. ٤١٥
Brown, J.F.	براون ١٢٦ (حاشية)
Bergson, H.	برجسون ، ه. ١٤٤
Bentham, J.	بنتم ، ج. ٢٨٥ ، ٣٠٩
Bosanquet, B.	بوزانکیت ، ب. ٧٧ ، ٣٦٥ (حاشية)
Buffon, De G.L.L.	بوفون ، دی ج. ل. ل. ١٠٨
Peirce, C.S.	پیرس ، ش. س. ٢٤٣ ، ٢٤٦
Bacon, F.	بیکن ، ف. ١٢٥
Pilate, P.	پیلطس ، ب. ١٥١

- ت -

Chambers, F.P.	تشمبرز ، ف. ب. ٣٥٤
Tennyson A.	تنیسون ، أ. ٣١٩
Titus, H.	تیتوس ، ه. ٣٠٥

- ج -

Jaffe, B.	جاف ، ب. ٤٤ (حاشية) ، ٤٥ (حاشية)
Galileo	جلیلیو ٤٣ ، ١٢٥

Joan of Arc جان دارك ١٥٥ ، ١٦٩
Greville, F. جريفيل ، ف. ٢١٧
Johnson, S. جونسون ، س. ٧١
James, W. جيمس ، و. ٦٣ (حاشية) ، ٩٩ ، ١٦٥ (حاشية) ، ٢٢١

- د -

Darwin, E. دارون ، أ. ١٠٧
Darwin, C. دارون ، ش. ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١١١
Dampier, W. دامبير ، و. ٤٣ (حاشية) ، ١٠٦ ، ١٠٨ (حاشية)
Dotterer , R. دوترر ، ر. ١٠٢ (حاشية) ، ١١٢ (حاشية) ، ١١٩
De Vries, H. دي فريس ١١٣ ، ١١٦
Descartes, R. ديكارت ، ر. ١٣٣ ، ١٣٩ ، ١٩٤ ، ١٩٧ ، ٢٢٠ ، ٢٤٧ ، ٣١٣
Dewey, J. ديوي ، ج. ٥١ ، ٦٣ (حاشية) ، ١٦٣ (حاشية) ، ٣٥٦ (حاشية)

- ر -

Ramsperger A.G. رامسبرجر ، أ. ج. ٢٤٣
Russell, B. راسل ، ب. ٣٦ ، ١٦٠ (حاشية)
Royce, J. رويس ، ج. ٢٦٢

- س -

Santayana, G. سانتيانا ، ج. ١٤٤
Spencer, H. سبنسر ، ه. ١٠٩
Stace. W.T. ستيس ، و. ت. ٢٦٦ (حاشية) ، ٢٦٨ ، ٢٧١ (حاشية)
Socrates سقراط ١٦٧
Sumnur, W.G. سمندر ، و. ج. ٣٤٦
Sellars, R.W. سيلارز ، ر. و. ٢٠٢ ، ٢٢٦ (حاشية)

- ش -

Schelling, F. شلنج ، ف. ٨٦ (حاشية)
Schopenhauer, A. شوبنهاور ، أ. ٧٦ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦
Schiller, F.C.S. شيلر ، ف. ك. س. ١٦٣ (حاشية)

- ع -

Omar Khayyam عمر الخيام ٣١٥

- ف -

Freud, S. فرويد ، س. ٣٤٩ ، ٣٥١
Frencau, P. فرينو ، ف. ٢٦٣
Weismann, A. فيسمان ، أ. ١١٢

- ك -

Carlyle, T. كارليل ، ت. ٢٨٨
Carnap, R. كارناب ، ر. ٢٥١

Kant I.	كانت ، أ. ١٣٤ ، ١٩٢ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٩٠ ، ٢٩٥ ، ٣٤٢ ، ٣٥٦ ، ٣٨١
Crane, S.	كرين ، س. ٩٦
Clifford, W.K.	كليفورد ، و. ك. ٣٩١
Cunningham, G.W.	كننجهام ، ج. و. ١٢٣ ، ١٤١ (حاشية)
Copernicus	كوبرنيك ٢٤
Coleridge, S.T.	كولريدج ، س. ت. ٣٩٣
Conte, A.	كونت ، أ. ٨٨
Conger, G.P.	كونجر ، ج. ب. ١١٦ (حاشية) ، ١٩٠
Keats, J.	كيتس ، ج. ١٧٢

- ل -

Lamarck, J.	لامارك ، ج. ١٠٨
Locke, J.	لوك ، ج. ١٧٥ ، ١٩٢
Leibniz, G.	ليبنيتس ، ج. ١٤٣ ، ١٤٥ ، ٢١٩ ، ٢٢١ ، ٢٣٦

- م -

Marx, K	ماركس ، ك. ٣٤٨
Machiavelli	ماكيافيلي ٣٤٨
Malthus, T.	مالتوس ، ت. ١٠٩
Michelson, A.A.	مايكلسون ، أ. أ. ٤٤
Mill, J.S. (n.)	مل ، ج. س. ٢٨٧
Moore, G.E.	مور ، ج. أ. ٣٣٦ ، ٣٣٩
Montague, W.P.	مونتاجيو ، و. ب. ١٧٨ (حاشية) ، ١٧٩

- ن -

Neurath, O.	نويرات ، أ. ٢٥٠
Newton, I.	نيوتن ١٤٠

- ه -

Hamlet	هاملت ٥٦ ، ٧٧
Hobbes, T.	هبز ، ت. ٣١٢ ، ٣٣٧
Hucley, T.	هكسلي ، ت. ١٠٩
Huxley, T.	هيل ، ت. أ. ٣٤٦ (حاشية)
Housman, A.E.	هوسمان ، أ. أ. ٧٦ ، ٩٦
Hocking, E.	هوكنج ، أ. ٩٠ (حاشية) ، ٣٨٢ ، ٣٨٣
Hegel, G.	هيجل ، ج. ٧٧ ، ٨٦ (حاشية) ، ٢٠٠ (حاشية) ، ٢٢١ ، ٢٣٣ (حاشية) ، ٢٤٣ ، ٢٤٧
Herodotus	هيرودوت ٢٦٥
Hume, D.	هيوم ، د. ١٣٣ ، ١٣٥ ، ٢٣٩

- و -

Wheelwright, P.	ويلرايت ، ب. ٢٠٢ (حاشية) ، ٢٨٧ (حاشية)
Wordsworth, W.	وردزورث ، و. ١٨٥
Wheelock, J.H.	ويلوك ، ج. ه. ٧٦

كشاف تحليلي

« الموضوعات »

- أ -

Ethics, and anthropology and psychology and social science dualistic main problems	الأخلاق ، والانثروبولوجيا ٣٣٤ وعلم النفس ٣٤٩ والعلم الاجتماعي ٣٣٣ الثنائية ٢١١ مشكلاتها الرئيسية ٢٩ ، ٢٥٩
Will, changing concept of freedom	الإرادة ، تغير مفهوم ٣٢٦ حريتها ٣٢٧
Will to believe	إرادة الاعتقاد ٣٨٩
Noumena	الأشياء في ذاتها ١٩٣
Platonism	الأفلاطونية ٦٣ - ٦٧ ، ٦٩
in esthetic theory	في النظرية الجمالية ٣٥٧ ، ٣٦٤ ، ٣٧٢
Atheism and existentialism	الاحاد والوجودية ٤٠٦
Obligation	الالزام (الواجب) ٢٥٩
history of	تاريخه ٢٩٠
in Greek Thought	في الفكر اليوناني ٢٩٠
in Kant's ethics	في مذهب كانت الأخلاقي ٢٩٤
in stoicism	في الروائية ٢٩١
God, and moral absolutism	الله ، والمذهب المطلق في الأخلاق ٢٦٧
and problem of evil	ومشكلة الشر ٦١
as a philosophical issue	بوصفه مشكلة فلسفية ٢٦ ، ٣٧
as divine artist	بوصفه فنانا الهيا ٣٦٨
in Berkeley's system	في مذهب باركلي ٧٣
in evolution	في التطور ١١٨
in Leibniz's system	في مذهب ليبنتس ١٤٣
Emergence (theory of)	الانبثاق (نظرية) ١٤٧ ، ١٥٠
implications of	نتائج ١٤٧
Natural selection	الانتقاء الطبيعي ١٠٩
Transmission (of life)	انتقال (الحياة) ١٠٥
Anthropology and ethics	الانثروبولوجيا الاجتماعية والأخلاق ٣٣٤ ، ٣٤٥
Pre-established harmony	الانسجام المقدر ١٤٣
Belief, and temperament	الإيمان ، والمزاج الشخصي ٣٩٣
foundations of	أسسه ٣٨٣ ، ٣٨٩

- ب -

Pragmatism, and religion belief	البرجماتية ، والإيمان الديني ٣٨٣
------------------------------------	----------------------------------

and science	والعام ١٦٣
and theory of truth	ونظرية الحقيقة ١٦٢ ، ١٧٢
Conservation of energy	بقاء الطاقة ١٤١ ، ٣١٦
Puritanism	البيوريتانية (مذهب التطهر) ٢١٣
- ت -	
Freudian influence of ethics	تأثير فرويد في الأخلاق ٣٤٩
Theoria, as the summum bonum	انتأمل الخالص ، بوصفه الخير الأسمى ٣٠٧
criticism of	الاعتراضات عليه ٣٠٧
Crucial experiment	التجربة الفاصلة (الحاسمة) ٢٤٦
Logical empiricism	التجريبية المنطقية ٢٣٧ ، ٣٣٣
and materialism	والمادية ٢٤٩
and verifiability theory	ونظرية المعنى من حيث هو قابلية
of meaning	التحقيق ٣١
implications of	نتائجها ٢٤٥ ، ٢٤٧
opposed to metaphysics	معارضتها للميتافيزيقا ٢٤٥ ، ٢٤٧ ، ٢٥٣
Tautology	تحصيل الحاصل ٢٤٠
Self-realization	تحقيق الذات ٣٠١ ، ٣١٠
and higher values	والقيم العليا ٣٠٢
Aristotle's doctrine of	نظرية أرسطو فيه ٣٠٥ ، ٣١٠
objections to	الاعتراضات عليه ٣٠٣
Verification and truth	التحقيق والحقيقة ١٥٤ ، ٢٤١
Specialization, losses from	التخصص ، مضاره ٤٦ - ٤٧
Concepts	التصورات (المفاهيم) ٦٣ - ٦٥
in Platonism	في الأفلاطونية ٦٤ - ٦٧
Mysticism, and knowledge	التصوف ، والمعرفة ١٨٣
and truth	والحقيقة ١٦٨
naturalistic explanation	تفسير المذهب الطبيعي للتجربة
of mystical experience	الصوفية ١٨٧
Evolution, and problem of evil	التطور ، ومشكلة الشر ١١٩
arguments against	الحجج الموجهة ضده ١١٧
arguments for	الحجج المؤيدة له ١١٤ ، ١١٨
before Darwin	قبل دارون ١٠٧
Darwinian	عند دارون ١٠٨ ، ١١٢
Lamarckian	عند لامارك ١٠٨ ، ١١١ ، ١١٢
since Darwin	بعد دارون ١١١
vs. creationism	في مقابل مذهب الخلق ١١٦
Pluralism	التعددية ٢١٩

early Greek	فى الفلسفات اليونانية القديمة ٢٢٠
evaluation of	تقدير قيمتها (الحكم عليها) ٢٢٨ ، ٢٣٥
in America	والحضارة الأمريكية ٢٢٦
modern	الحديثة ٢٢١
and theory of external	ونظرية العلاقات الخارجية ٢٢٢
relations	
Unification of science	توحيد العلم ١٢٥ ، ٢٤٩

- ث -

Dualism	الثنائية ١٣٢ ، ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٤٩ ، ٢١١ ، ٢٣٤
and christianity	والمسيحية ١٣٨ ، ٢١٢
and the arts	والفنون ٢١٧
and puritanism	ومذهب التطهر (البيوريتانية) ٢١٣
Cartesian	الديكارتيّة ٢١٤ ، ٣١٣
chief problems of	الصعوبات التي تواجهها ٢١٥
moral	فى المجال الأخلاقى ٢١٢
strong points of	نواحي القوة فيها ٢٣٤

- ج -

Beauty	الجمال ٣٥٦
vs. expression	فى مقابل التعبير ٣٦٥
Substance, in neutral monism	الجوهر ، فى الواحدة المحايدة ٢٠٨ ، ٢٣٠ ، ٢٣٢

- ح -

Determinism	الحتمية ٣١١ ، ٣١٥ ، ٣١٧
and legal responsibility	والمسئولية القانونية ٣٢٣
and naturalism	والمذهب الطبيعى ٣٢٩
and social control	والضبط الاجتماعى ٣٢٣
argument for	الحجة المؤيدة لها ٣١٨ ، ٣٢١
promise of	وعد الحتمية ٣٢٨
vs. fatalism	فى مقابل القدرية ٣١٥ ، ٣٢٠
vs. indeterminism	فى مقابل الاحتمية ٣١١ ، ٣١٧
Intuition and truth	الحدس والحقيقة ١٦٨
Free-will	حرية الارادة ٢٨ ، ٣١١ ، ٣١٧ ، ٣٢٧
history of free-will	تاريخ النزاع حول مشكلة حرية الارادة
controversy	٣١١
Hedonic calculus	حساب اللذات ٢٨٦
Truth	الحقيقة ١٤١ ، ١٦٥
and sensory verification	والتحقيق الحسى ١٥٤ ، ٢٤١
and social agreement	والاتفاق الاجتماعى ١٦٧

coherence theory of	نظرية الترابط فيها ١٦٠
coherence theory of	نظرية التطابق فيها ١٥٣
in idealism	في المثالية ١٥٧ ، ١٥٩ ، ١٦٣
in naturalism	في المذهب الطبيعي ١٥٧
pragmatic theory of	النظرية البرجماتية فيها ١٦٣
tests of	معاييرها ١٥٤ ، ١٦٦
vs. validity	في مقابل الصلاحية العملية ١٦٠
Self-evident truth	الحقيقة الواضحة بذاتها ١٨٩
in religion	في الدين ٣٩
Compromise, Kantian	الحل الوسط عند كانت ١٩٣
Kantian compromise	الحل الوسط الكانتي ١٩٢ ، ١٩٣
Life, existential view of	الحياة ، النظرة الوجودية اليها ٤٠٧-٤١٠ ، ٤١٢
functional view of	النظرة الوظيفية اليها ١٠٣ ، ٣٨٥
mechanistic view of	النظرة الآلية اليها ١٢٠
origin of	أصلها ١٠٤
substantive view of	النظرة الجوهرية اليها ١٠٢ ، ٣٨٦
vitalistic view of	النظرة الحيوية اليها ١٢١ ، ١٢٧

- خ -

Special creation of life	الخلق الخاص للحياة ١٠٤
Immortality	الخلود ٢٥ ، ٣٧٥
and Christianity	والمسيحية ٣٧٨
and modern science	والعلم الحديث ٣٨٤
and skepticism	ونزعة الشك ٣٩٠
Greek view of	النظرة اليونانية اليه ٣٧٨
humanistic view of	النظرة الانسانية اليه ٣٧٧ ، ٤٠١
idealistic view of	النظرة المثالية اليه ٩٣ ، ٣٧٩ ، ٣٨٢
naturalistic view of	النظرة الطبيعية ٣٧٧ ، ٣٧٩ ، ٣٨١
types of	أنواعه ٣٧٦
Summum bonum	الخير الأعلى ٢٧٧ ، ٢٧٨
as performance of duty	بوصفه أداء للواجب ٢٩٠
as pleasure	بوصفه لذة ٢٨٠
as self-realization	بوصفه تحقيقاً للذات ٣٠١
as theoria	بوصفه تأملاً خالصاً ٣٠٧
requirements for	شروطه ٢٧٨
Absolute good (theory of)	الخير المطلق (نظرية) ٢٦٤
alternatives to	بدائله ٢٦٩ ، ٢٧٣
and objectivism	والنزعة الموضوعية ٢٦٤ ، ٢٦٦
revolt against	الثورة عليه ٢٦٩ ، ٢٧١

sources of	مصادره ٢٦٦ ، ٢٧١
Good, as an absolute quality	الحير من حيث هو صفة مطلقة ٢٦٤ ، ٢٢٦
and social science	والعلم الاجتماعى ٣٤٦
as cosmic	بوصفه كونيا ٦٨ ، ٩٣
in dualistic world-view	فى النظرة الثنائية الى العالم ٢١١ ، ٢١٧
in naturalism	فى المذهب الطبيعى ٨٢
in Plato's system	فى مذهب افلاطون ٦٧
problem of	مشكلته ٢٦١
status of	مكانته ٢٦٢ ، ٣٣٦

- د -

Folkways	دراسة العادات الشعبية ٣٤٦
Religion, and philosophy	الدين ، والفلسفة ٣٣
and problem of evil	ومشكلة الشر ٦١
differences from	الفوارق بينه وبين الفلسفة والحقيقة ٣٤-٤٠
philosophy	
problem of	مشكلاته ٢٥ - ٢٧

- ذ -

Subjective, idealism	الذاتية ، المثالية ٦٩
theory of value	نظرية القيمة ٢٦٣
Monads	الذرات الروحية ٢١٩
Minds	الذهن ٢١٩
and immortality	والخلود ٣٨٥
as emergent	بوصفه منبثقا ١٤٧ ، ١٥٠
changing concepts of	المفاهيم المتغيرة له ٢٠١
functional view of	النظرة الوظيفية اليه ١٣٦ ، ١٣٩
Hume's view of	رأى هيوم فيه ١٣٢ ، ١٤٩
Kant's view of	رأى كانت فيه ١٤٩
materialistic view of	النظرة المادية اليه ١٣٥ ، ١٤٩ ، ٢٠٣
naturalistic view of	رأى المذهب الطبيعى فيه ٨٥
substantive view	النظرة الجوهرية اليه ٣٨٦
Absolute mind	الذهن المطلق ٥٩ ، ٧٨

- ر -

Tender-mindedness	رقة الذهن ٨١
Wager (Pascal's)	رهان (بسكال) ٣٨٩
Stoicism, and concept of duty	الرواقية ومفهوم الواجب ٢٩١
and indifference	وعدم الاكتراث ٣١٦
Spirit	الروح ٥٩ ، ٧٩ ، ٢٠٦

- س -

Authority	السلطة ١٧٨
and epistemology	ونظرية المعرفة ١٧٨
and truth	والحقيقة ١٦٦
in education	فى التعليم ١٦٦
tests of	معاييرها ١٧٩
Behaviorism	السلوكية ١٣٥ ، ٢٥٣
Logical behaviorism	السلوكية المنطقية ٢٥٣

- ش -

Evil, problem of	الشر ، مشكلته ٦١
and evolution	والتطور ١١٩
in dualistic world-view	فى النظرة الثنائية الى العالم ٢١٣، ٢١٢

- ص -

Tough-mindedness	صرامة الذهن ٨١ ، ٢٤٧
Acquired characteristics	الصفات (أو الخصائص) المكتسبة ١٠٨
Validity	الصلاحية العملية ١٥٩
limitations of	حدودها ١٦٠
Forms, Plato's theory of	الصور ، نظرية أفلاطون ٦٣-٦٧ ، ٩٣

- ط -

Nature, in existentialism	الطبيعة ، فى الوجودية ٤١٠
in humanism	فى النزعة الانسانية ٤٠٤
in idealism	فى المثالية ٩٠ ، ٩٨
in naturalism	فى المذهب الطبيعى ٨٦ ، ٩٥ ، ٩٨
in Spinoza's system	فى مذهب اسبينوزا ٢٧٠
Humann nature and determinism	الطبيعة البشرية ، والحتمية ٣١٢
in existentialism	فى الوجودية ٤٠٨
in humanism	فى النزعة الانسانية ٤٠٣
in idealism	فى المثالية ٨٣
in naturalism	فى المذهب الطبيعى ٨٥
under dualism	فى ظل الثنائية ٢١٢ ، ٢١٧
Mutations in evolution	الطفرات فى التطور ١١١ ، ١١٣
Students as philosophers	الطلاب بوصفهم فلاسفة ١١ - ١٦

- ع -

Non-contradiction (law of)	عدم التناقض ١٨٩
Contingency and existentialism	العرضية والوجودية ٤١٠
Internal relations	العلاقات الداخلية ٢٢٣
Science, and philosophy	العلم ، والفلسفة ٤١ ، ٤٧
as discovery	بوصفه كشفا ٤٧

as specialization	بوصفه تخصصيا ٤١
Esthetics	علم الجمال ٣٦٢
problems of	مشكلاته ٣٥٦
Psychology, and contemporary	علم النفس ، والأخلاق المعاصرة
ethics	٣٣٢ ، ٣٤٩
and determinism	والحتمية ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣٢١
and existentialism	الوجودية ٤١٠
and immortality	والخلود ٣٨٥
Social sciences and contem-	العلوم الاجتماعية وعلم الأخلاق المعاصر
porary ethics	٣٣٣ ، ٣٤٥
Causality	العلية (السببية) ٢٧ ، ٣١٢
and determinism	والحتمية ٣٢٤

- ف -

Singularism.	الفردانية ٣٣٢
advantages of	مزاياها ٣٣٣
Occasionalism	الفرسية ٢١٥
Scientific hypotheses	الفروض العلمية ١٦٣
Philosophy, and religion	الفلسفة ، والدين ٣٣
and science	العلم ٤٠ ، ٤٧
as analysis	بوصفها تحليلا ١٩ ، ٥٢
as extrapolation of science	بوصفها مكملا للعلم ٤٨
as generalization	بوصفها تعميما ٤٧
as inevitable	حتميتها ٩-١١ ، ٣٠
as interpretation of	بوصفها تفسيراً للعلم ٤٩
science	
as synthesis	بوصفها مركبا ٢٠
definitions of	تعريفاتها ٢١-٢٤
Differences between	الفروق بين الفلسفة والدين ٣٣-٤٠
philosophy and religion	
difficulties in defining	صعوبة تعريفها ١٨
problems of	مشكلاتها ٢٣
two principal functions of	وظيفتها الرئيسيتان ١٩-٢١
Systematic vs, popular	الفلسفة المذهبية في مقابل الشعبية ١٦-١٨
philosophy	
Art, and education	الفن ، والتعليم ٣٥٨
as emotional expression	بوصفه تعبيرا انفعاليا ٣٧١
as representation of	بوصفه محاكاة للطبيعة ٣٦٥
nature	
as social influence	بوصفه مؤثرا اجتماعيا ٣٧٢
problems of	مشكلاته ٣٥٨
subject matter in	الموضوع فيه ٣٥٩

- ق -

Verifiability, and meaning	قابلية التحقيق ، والمعنى ٢٤٢ ، ٢٤٣
types of	أنواعها ٢٤٣
Parsimony, law of	قانون الاقتصاد في الفكر ٨٩
Fatalism	التدريية ٣١٥ ، ٣٢٠
Association, laws of	قوانين التداعى (أو الترابط) ١٣٤
Associative values	القيم الارتباطية ٣٦١ ، ٣٦٨
Esthetic values, associative	القيم الجمالية ، الارتباطية ٣٦١
formal	الشكلية ٣٦١
in art and nature	في الفن والطبيعة ٣٦٤
objectivity of	موضوعيتها ٣٦٣
sensuous	الحسية ٣٦٠
status of	مركزها ٣٦٠
types of	أنواعها ٣٦٠
Sensuous values (in	القيم الحسية (في علم الجمال) ٣٦٠ ، ٣٦٦
esthetics)	
Formal values (esthetic)	القيم الشكلية (الجمالية) ٣٦١ ، ٣٦٤
Intrinsic values	القيم الكامنة ٢٧٤ ، ٣٣٦
Value, as an absolute quality	القيمة ، من حيث هي صفة مطلقة
	٢٦٤ ، ٣٣٦ ، ٣٤٠
classifications of	تصنيفاتها ٢٧٤
esthetic	الجمالية ٣٥٨ ، ٣٦٠
existential theory of	النظرية الوجودية فيها ٤١٥
higher and lower	العليا والدنيا ٢٧٥
idealistic theory of	النظرية المثالية فيها ٦٧ ، ٨٠
inclusive and exclusive	الاشتمالية والاستبعادية ٢٧٦
instrumental	الوسيلية ٢٧٤
intrinsic	الكامنة ٢٧٤ ، ٣٣٦
naturalistic theory of	النظرية الطبيعية فيها ٨٢
not dependent on approval	لا تتوقف على الموافقة ٣٣٩
not dependent on inclination, natural	غير متوقفة على الميل الطبيعي ٢٩٤
not dependent on natural processes	غير متوقفة على العمليات الطبيعية ٣٣٩
not dependent on social processes	غير متوقفة على العمليات الاجتماعية ٣٣٩
organic and hyperorganic	العضوية وغير العضوية ٢٧٥
permanent and transient	الدائمة والعابرة ٢٧٧

- ■ -

- ل -

Indeterminism	اللاحتمية ٣١١ ، ٣١٧
and idealism	والمثالية ٣٢٩
arguments, for	الحجج المؤيدة لها ٣١٩
inspiration of	الهامها ٣٢٧
vs. determinism	في مقابل الحتمية ٣١١ ، ٣١٧
Pleasure, as a by-product	اللذة ، بوصفها نتاجا عرضيا ٢٨٣
as highest good	بوصفها الخير الأسمى ٢٨٠
Thing-language	اللغة الشيئية (لغة الأشياء) ٢٥١
Universal language	اللغة العالمية ٢٥٠ ، ٢٥٢
Intersensual language	اللغة المشتركة بين الحواس ٢٥١
Intersubjective language	اللغة المشتركة بين الذوات ٢٥٢
Matter, classical view of	المادة ، النظرة الكلاسيكية إليها ٢٠١
idealistic view of	النظرة المثالية إليها ٢٠٧
modern view of	النظرة الحديثة إليها (المعاصرة) ٢٠٢

- م -

Materialism, causal	المادية ، السببية (العلية) ٢٠٣
classical vs. contemporary	الكلاسيكية في مقابل المعاصرة (الحديثة) ٢٠١
definitions of	تعريفاتها (مشكلات) ٢٠٠
in relation of naturalism	علاقتها بالمذهب الطبيعي
its view of mind	نظرتها الى الذهن ٢٠٢
Egocentric predicament	مازق التمرکز حول الذات ٧٤
Essence vs. existence (in existentialism)	الماهية في مقابل الوجود (في الوجودية) ٤٠٩
Idealism	المثالية ٥٦
Idealism	المطلقة ٧٧
and emergence	ومذهب الانبثاق ١٤٨
and monism	والواحدية ٢٠٥
and problem of evil	ومشكلة الشر ٦١
and truth theories	ونظريات الحقيقة ١٥٦
central doctrines of	المذاهب الرئيسية فيها ٥٨
Hegelian	الهيكلية ٧٧
implications of	نتائجها ٥٩ ، ٩٣
in biology	في البيولوجيا ١٢٧
metaphysical vs. ethical	المتافيزيقية في مقابل الأخلاقية ٩١
objective	الموضوعية ٧٧
solipsistic	في مذهب الذات الوحيدة ٧٥
subjective	الذاتية ٦٩
summarized	تلخيصها ٨٠

Ethical Idealism	المثالية الأخلاقية ٩١
and naturalism	والمذهب الطبيعي ٩٢
in humanism	في النزعة الانسانية ٤٠٢
Interactionism	مذهب التأثير المتبادل ١٣٩
Empiricism	المذهب التجريبي ١٩٠ ، ٢٣٧
in ethics	في الأخلاق ١٩٢
logical	المنطقي ٢٣٧
vs. rationalism	في مقابل المذهب العقلي ١٩١
Energism	مذهب التحقق (الفاعلية) ٣٠١
Intuitionism (ethical)	المذهب الحدسي (الأخلاقي) ٣٤١
and social science	والعلم الاجتماعي ٣٤٣
arguments against	الاعتراضات عليه ٣٤٣
Vitalism	المذهب الحيوي ١٢١
and idealism	والمثالية ١٢٧
Solipsism	مذهب الذات الوحيدة ٧٥
Endeamonism	مذهب السعادة ٣٠١
Scepticism, ethical	مذهب الشك الأخلاقي ٣٤٤ ، ٣٤٦
Ethical skepticism	مذهب الشك الأخلاقي ٣٤٤
and psychology	وعلم النفس ٣٤٩
and the social sciences	والعلوم الاجتماعية ٣٤٦
and sociology	وعلم الاجتماع ٣٤٦
in existentialism	في الوجودية ٤٠٧
Panpsychism	مذهب شمول النفس ١٤٦
Naturalism, and belief	المذهب الطبيعي والايمان ٣٩٢
and evolution	والتطور ١١١
and humanism	والنزعة الانسانية ٤٠١ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥
and positivism	والوضعية ٨٧
and science	والعلم ٨٧
and theories of truth	ونظريات الحقيقة ١٥٨
historical statuts of	مكانته التاريخية ٨٢
Epiphenomenalism	مذهب الظواهر المصاحبة (الثانوية) ١٤٣ ، ١٥٠
and science	والعلم ١٤٤
Rationalism	المذهب العقلي ١٨٨
and idealism	والمثالية ١٩٤
in ethics	في الأخلاق ١٩٢ ، ٢٩٨
vs. empiricism	في مقابل التجريبية ١٩٠
Meliorism	مذهب قابلية التحسين (التحسن) ٦٣
Perfectionism, idealistic	مذهب الكمال ٣٠٢ ، ٣٠٩
naturalistic	الطبيعي ٣٠٢ ، ٣١٠

Hedonism	مذهب اللذة ٢٨٠
egoistic	الأناني ٢٨٣
ethical	الأخلاقي ٢٨٣
objections to	الاعتراضات عليه ٢٨٢
psychological	النفسياني ٢٨١
social	الاجتماعي ٢٨٥
vitality of	حيويته ٢٨٨
vs. formalism	في مقابل المذهب الشكلي ٢٨٩
Egoistic hedonism	مذهب اللذة الأناني ٢٨٣
Psychological hedonism	مذهب اللذة النفسياني ٢٨١
argument against	الحجة الموجهة ضدها ٢٨٢
Utilitarianism	مذهب المنفعة ٢٨٥ ، ٣٠٩
Temperament and belief	المزاج الشخصي والايمان ٩٩
Mind-body problem	مشكلة العلاقة بين الذهن والجسم ١٣٨ ، ٢٠٣
Metaphysical problem	المشكلة الميتافيزيقية ١٩٥
complexity of	تعقدها ١٩٦
Appearance and reality	المظهر والحقيقة ٥٩
Tests of truth	معايير الحقيقة ١٥٤ ، ١٦٦
Knowledge, and authority	المعرفة ، والسلطة ١٧٨
empirical	التجريبية ١٩٠
immediate	المباشرة ١٨٦
intuitive	الحدسية ١٨٤
rational	العقلية ١٨٨
A priori knowledge	المعرفة القبلية (أو الأولية) ١٨٨
immediate knowledge	المعرفة المباشرة ١٨٦
Sense data	انعطيات الحسية ١٥٤
Meaning	المعنى ٢٣٩
factual	الواقعي ٢٤١
formal	الشكلي ٢٤٠
Hume's views on	آراء هيوم فيه ٢٣٩
in metaphysics	في الميتافيزيقا واللاهوت ٢٤٥
and theology	
verifiability theory of	نظرية المعنى بوصفه قابلية التحقيق ٢٣٨
Composite standard of truth	المعيار المركب للحقيقة ١٧٠
Pathetic fallacy	المغالطة الانفعالية (الوجدانية) ٣٦٨
Reductive fallacy	مغالطة الرد ١٣٦
Naturalistic fallacy	مغالطة المذهب الطبيعي ٣٣٦
Hedonistic paradox	مفارقة مذهب اللذة ٢٨٣
Religious concept of duty	مفهوم الواجب في الدين ٢٩٢

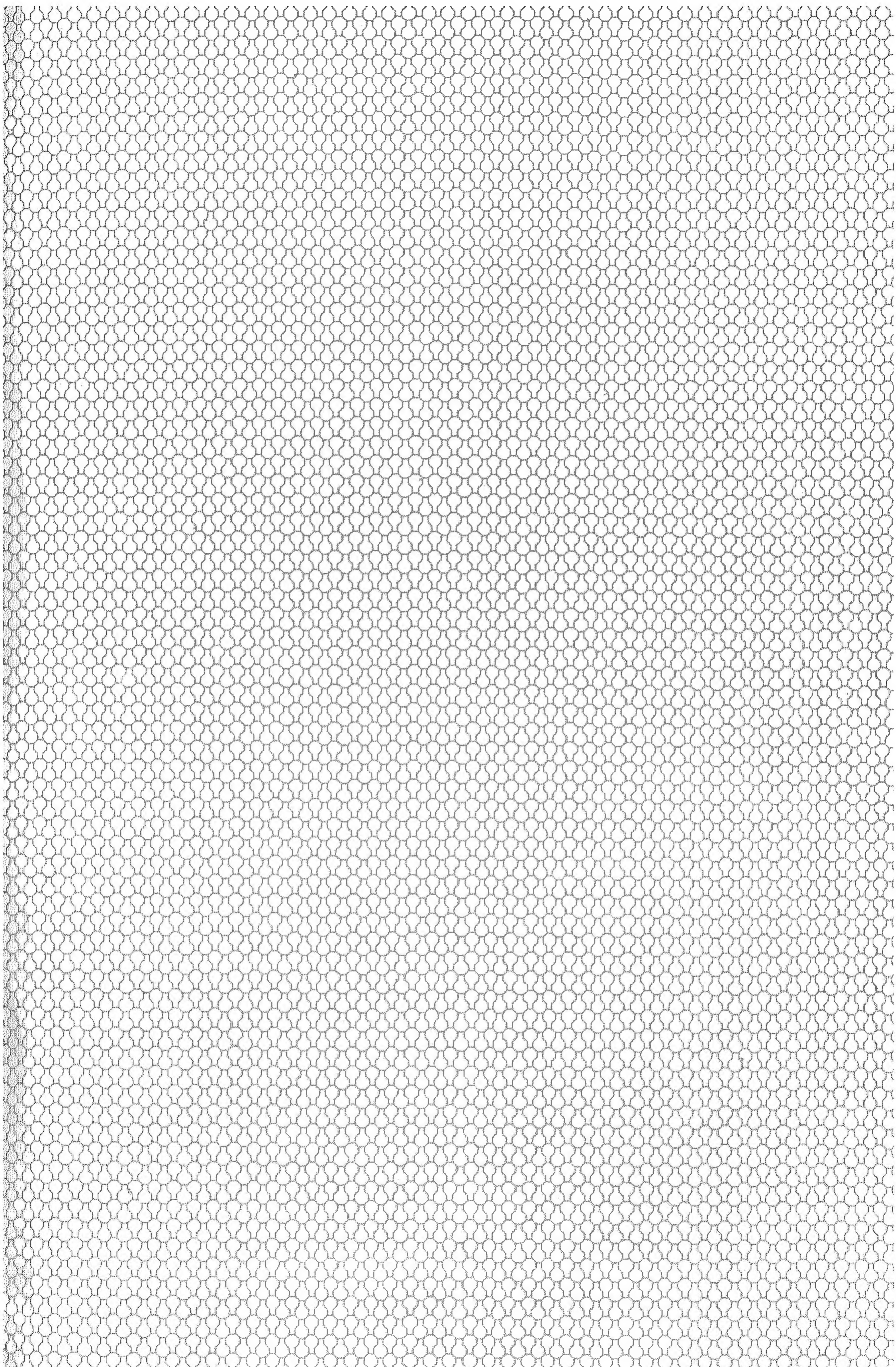
Categories (esthetic)	المقولات (الجمالية) ٣٦٦
Prestige, and authority	المكانة والسلطة ١٨٢
Parallelism (psycho-physical) ١٤٢	الموازاة (بين المجالين النفسى والجسمى) ١٤٢
in Leibniz's system	فى مذهب ليبنتس ١٤٣
Common sense and dualism	الموقف الطبيعى والثنائية
and monism	والواحدية ١٩٧
and realism	والواقعية ٢٢٤
Metaphysics	المتافيزيقا ١٩٥
logical empiricism's	رفض التجريبية المنطقية لها ٢٤٥
rejection of	

- ن -

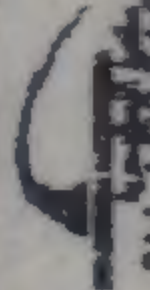
Mechanism in biology	النزعة الآلية فى البيولوجيا ١٢٠
and naturalism	والمذهب الطبيعى ١١٩ ، ١٢٨
arguments against	الحجج الموجهة ضدها ١٢٢
arguments for	الحجج المؤيدة لها ١٢١
vs. vitalism	فى مقابل المذهب الحيوى ١٢٠
Humanism	النزعة الانسانية ٣٩٥
and ethics	والاخلاق ٤٠٣
and existentialism	والوجودية ٤٠٦
and traditional religion	والدين التقليدى ٣٩٩
epistemological	فى نظرية المعرفة ٣٩٧
literary	فى الأدب ٣٩٥
religious	فى الدين ٣٩٧
scientific	فى العلم ٤٠١ ، ٤٠٤
Formalism (ethical)	النزعة الشكلية (فى الاخلاق) ٢٨٩ ، ٢٩٨ ، ٣١٠
Physicalism	النزعة الفيزيائية ٢٤٩
Relativism (ethical)	النسبية (الاخلاقية) ٢١٢ ، ٢٦٩
historical bases of	اسسها التاريخية ٢٧٠
implications of	نتائجها ٢٧٢
in existentialism	فى الوجودية ٤١٥
in humanism	فى النزعة الانسانية ٣٩٦ ، ٤٠٣
logical arguments for	الحجج المنطقية المؤيدة لها ٢٧١
Substantive view of mind	النظرة الجوهرية الى الذهن ١٣١ ، ٣٨٧
Functional view, of life	النظرة الوظيفية الى الحياة ١٠٣
Predeterminism	نظرية الحتمية المسبقة الجبرية ٣١٦
and existentialism	والوجودية ٤٠٩
mechanistic	الآلية ٣١٦
Coherence theory of truth	نظرية الحقيقة بوصفها ترابطا ١٥٨
weakness of	مظاهر ضعفها (نقاط الضعف) ١٦٢
correspondence theory of	نظرية الحقيقة بوصفها تطابقا ١٥٢
truth	
limitations of	حدودها ١٥٣

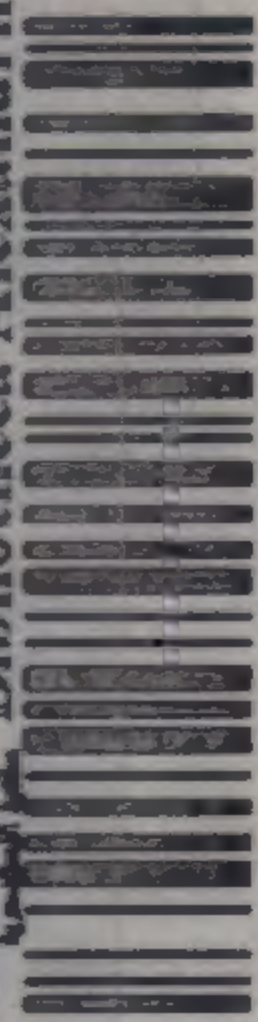
Nationalistic theory of mind	نظرية الذهن في المذهب الطبيعي ٨٥
Organisms theory (in biology)	نظرية العضوائية (في البيولوجية) (هامش) ١٢٣ ، ١٢٦
Archebiosis	نظرية قدم الحياة ١٠٥
Marxist theory of art	النظرية الماركسية ، في الفن ٣٧٣
of value	في القيم ٣٣٩
Objective theory of value	النظرية الموضوعية في القيم ٢٦٢
Double-aspect theory	نظرية الوجهين ١٤٥ ، ٢٠٨
- ه -	
Hallucinations	الهلوسات ١٥٥
- و -	
Duty	الواجب ٢٩٠
history of	تاريخه ٢٩٠
in Christianity	في المسيحية ٢٩٢
in intuitionist ethics	في الأخلاق الحدسية ٣٤١
in Kantian ethics	في الأخلاق الكانتية ٢٩٤
in stoicism	في الرواقية ٢٩١
popular doctrines of	الآراء الشعبية فيه ٢٩٣
Monism	الواحدية ١٩٧ ، ٢٠٠ ، ٢٢٩
advantages of	مزاياها ٢٣١
and common sense	والموقف الطبيعي ١٩٩
materialistic	المادية ١٣٥ ، ١٩٩ ، ٢٣٠
neutral	المحايدة ٢٠٨ ، ٢٣٠
spiritualistic	الروحانية ٢٠٥ ، ٢٠٨
Monism	الواحدية المحايدة ٢٠٨
Realism	الواقعية
and pluralism	والتعددية ٢٢٤
as revolt against idealism	بوصفها ثورية على المثالية ٢٢٤
medieval vs. modern	في العصور الوسطى ، في مقابل الحديثة ٧٠ (هامش)
Existentialism	الوجودية ٤٠٦
and humanism	والنزعة الانسانية ٤٠٦
and relativism	والنزعة النسبية ٤٠٩
as extreme subjectivism	بوصفها نظرية للقيم ٤١٥
as a theory of values	بوصفها نزعة ذاتية متطرفة ٤٣١
Golden mean	الوسط الذهبي (الوسط العدل) ٣٠٦
Positivism	الوضعية ٨٧ ، ٢٣٧
Inner certainty and truth	اليقين الباطن والحقيقة ١٦٨

رقم الإيداع : ٤٦٤٨ / ٩٧
التقييم الدولي : 9 - 1065 - 11 - 977





 Bibliotheca Alexandrina



0450211